Ahmad Zainul Hamdi

TUJUH FILSUF MUSLIM

PEMBUKA PINTU GERBANG FILSAFAT BARAT MODERN

TUJUH FILSUF MUSLIM

Pembuka Pintu Gerbang Filsafat Barat Modern

TUJUH FILSUF MUSLIM

PEMBUKA PINTU GERBANG FILSAFAT BARAT MODERN

Ahmad Zainul Hamdi

TUJUH FILSUF MUSLIM
Pembuka Pintu Gerbang Filsafat Barat Modern
Ahmad Zainul Hamdi

xx + 232 halaman: 12 x 18 cm.
1. Sejarah filsafat 2. Pemikiran filsafat
3. Biografi filsuf muslim

ISBN: 979-3381-74-4
ISBN 13: 978-979-3381-74-9

Editor: Saiful Arif
Rancang Sampul: Widhie Jawa
Setting/*Layout*: Santo

Penerbit & Distribusi:
PUSTAKA PESANTREN
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
Faks.: (0274) 379430
http://www.lkis.co.id
e-mail: lkis@lkis.co.id

Anggota IKAPI

Cetakan I, September 2004

Dicetak oleh:
PT LKiS Printing Cemerlang Yogyakarta
Telp.: (0274) 417762
e-mail: elkisprinting@yahoo.co.id

Untuk Matahariku,

FIRSTA REGINA CITASMARA

PENGANTAR REDAKSI

Filsafat (Islam) merupakan salah satu bidang yang menguras energi umat Islam sejak dari awal. Bukan hanya berkait dengan perdebatan konseptual (akademik), melainkan juga merangsek pada wilayah nonakademik. Di satu sisi filsafat diyakini akan mampu mengangkat harkat dan martabat kemanusiaan, pencerah akal budi, di sisi lain fisafat dianggap (pula) sebagai biang kerok pemecah belah umat. "Klaim kebenaran" semakin menyulitkan sekaligus merumitkan upaya dialog dan negosiasi dari kedua kutub yang berlawanan tersebut.

Filsafat Islam, meski dengan sadar tidak mau melepaskan diri dari otoritas wahyu, namun juga dengan kesadaran penuh dan rasa hormat yang tinggi mengambil bahan-bahannya dari luar Islam, terutama Yunani. Terma Filsafat Islam di sini termasuk dalam pengertian sufisme spekulatif atau tasawuf falsafi karena pada hakikatnya ia adalah

pengembangan warisan filosofis yang dibeber atas nama intuisi.

Sekalipun nama Aristoteles banyak disebut oleh para filsuf muslim, namun kenyataannya bukan Aristoteles yang paling berpengaruh dalam bangunan filsafat Islam. Tidak seperti yang banyak diduga, justru doktrin yang sangat mempengaruhi perjalanan filsafat Islam adalah doktrin yang bertentangan dengan Aristotelian, Neoplatonisme. Unsur-unsur Platonian ini merembes melalui dua buku, *Theologia of Aristotel* dan *Libre de Causis*; dua buku yang secara salah sering dinisbatkan kepada Aristoteles.

Dari sini lalu muncullah nama-nama filsuf Islam yang kontribusinya sangat menentukan peradaban, tidak hanya peradaban Islam tetapi juga dunia. Tercatat dari rahim Islam nama-nama filsuf yang sangat mempengaruhi dunia, seperti Ibnu Sina, al-Farabi, ar-Razi, dan Ibnu Rusyd.

Buku ini, kendati singkat, menguraikan cukup lengkap dan kritis tentang filusuf muslim yang memberikan kontribusi besar bagi pengembangan pemikiran filsafat Barat. Ketujuh filsuf (muslim) yang ditampilkan dalam buku ini dimulai dari al-Kindi peletak dasar filsafat Islam; ar-Razi; al-Farabi; Ibnu Sina; al-Ghazali; Ibnu Tufayl; hingga Ibnu Rusyd sebagai penyelaras agama dan filsafat.

Kami mengucapkan terima kasih kepada Saiful Arif dan kawan-kawan Averroes Malang yang mengenalkan naskah ini sekaligus meraciknya dengan "penyedap rasa" yang pas, sehingga dapat hadir di tangan pembaca yang budiman. Hal yang setara kami sampaikan kepada Ahmad Zainul Hamdi, yang mempercayakan penerbitan ini kepada kami. Kepada pembaca yang budiman kami ucapkan selamat memabaca.***

PENGANTAR PENULIS

Puji syukur ke hadirat Tuhan Yang Mahakuasa, akhirnya buku kecil ini bisa hadir ke hadapan pembaca sekalian. Buku ini ditulis sebagai bentuk apresiasi atas pemikiran tujuh filsuf muslim, mulai dari al-Kindi sampai Ibnu Rusyd. Dan membaca sejarah filsafat Islam, termasuk membaca pemikiran ketujuhnya, tak dimungkiri adanya jembatan yang menghubungkannya dengan perkembangan sejarah filsafat Barat.

Kita dapat melihat bagaimana para filsuf mengambil sepenuhnya refleksi filosofis Yunani dan mempertimbangkannya demi kepentingan Islam dan dijustifikasi dengan *nashsh*. Watak filsafat semacam ini, misalnya, bisa dilihat dalam pikiran ar-Razi yang tidak mengakui kenabian dan kemukjizatan Al-Qur'an.

Bisa dijelaskan bahwa sejarah filsafat di dunia Islam adalah sejarah penyelarasan antara syari'at dan filsafat, atau iman dengan rasio. Dan inilah tema yang paling penting dan paling menghabiskan

energi dalam filsafat Islam. Sekalipun demikian, sejarah filsafat Islam belum bisa menciptakan sebuah paduan di antara keduanya dengan baik. Ini karena seluruh bangunan filsafat Islam, baik materi maupun bentuknya, diambil terutama dari bahan-bahan Yunani atau yang disimpulkan dari ide-ide Yunani. Upaya islamisasi ide-ide Yunani memang telah banyak dilakukan oleh para filsuf muslim, namun warna "yunani"-nya tetap lebih menonjol daripada "islam"-nya. Itulah mengapa Fazlur Rahman lalu menyebut filsafat Islam lebih bersifat helenistik.

Dari kacamata sejarah kita melihat kalau penerjemahan karya-karya Yunani pada abad ke-8 M. dianggap sebagai masuknya filsafat Yunani ke dunia Islam, maka sesungguhnya aktivitas tersebut sebetulnya adalah kelanjutan dari aktivitas sebelumnya yang telah dilakukan oleh orang-orang Kristen Nestorian di Siria. Memang, jauh sebelum Islam menaklukkan wilayah-wilayah Timur Dekat, Siria telah menjadi wilayah pertemuan dari dua kekuatan dunia, Romawi dan Persia. Karena itu, Siria memainkan peran penting dalam penyebaran budaya Timur dan Barat. Posisi penting Persia ini bisa dilacak dari kisah penaklukan Alexander Yang Agung atas Darius pada tahun 331 M. di Arbela. Kemenangan Alexander ini menandai pertemuan dua budaya dunia, Yunani dan Persia. Setelah

Alexander meninggal, kerajaannya yang besar terbagi menjadi tiga: Macedonia di Eropa, kerajaan Ptolomeus di Mesir dengan ibu kotanya Alexandria, dan kerajaan Selerucid (Seleucus) di Asia dengan kota-kota penting Antioch di Siria, Seleucia di Mesopotamia, dan Bactra di Persia sebelah Timur.

Filsafat ala Yunani tersebar di banyak dunia Islam. Seperti yang banyak dicatat dalam buku sejarah, ketika orang Islam menundukkan kota-kota pusat studi ilmu Yunani ini, mereka sama sekali tidak mengusik institusi-institusi ini. Bahkan, orang-orang Arab sama sekali tidak menginterversi bahasa dan budaya penduduk daerah yang ditundukkannya.

Filsafat neo-Platonisme dipandang sesuai dengan konsep tauhid dalam Islam, fenomena ini juga dapat dilacak dari dua buku versi Arab yang begitu memesona para pemikir Islam saat itu. Bahkan, orang-orang saat itu menganggapnya sebagai anugerah Tuhan. Kedua buku itu disebut dengan *Theology of Aristotle* dan *Libre de Causis* yang keduanya secara salah dinisbatkan kepada Aristoteles. Baik dalam *Theologia* maupun *De Causis*, ajaran emanasi, yang merupakan landasan bagi hampir semua pemikiran filsafat Islam, diuraikan dan dibahas secara mendalam. Dalam kedua buku tersebut terkandung unsur neo-Platonisme yang masuk ke dalam pemikiran-pemikiran filsafat bahkan merembes ke dalam

metafisika yang dikembangkan oleh beberapa orang sufi.

Contoh lainnya dapat dilihat dalam konsep *tajalli* versi Ibnu Arabi. Meskipun Ibnu Arabi mengganti konsep emanasi Plotinus dengan *tajalli*, namun ia tidak bisa mengelak dari logika Plotinian. Ibnu Arabi mengatur konsep *tajalli*-nya di dalam urutan yang sama dengan yang dibuat Plotinus. Kalau Plotinus menempatkan Akal Pertama dalam hierarki tertinggi dan dunia materi dalam hierarki terendah, maka Ibnu Arabi juga meletakkan *insân kâmil*, *haqîqat al-haqâ'iq* atau *al-'aql al-awwal*, *nûr Muhammad*, sebagai wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna, dan mineral sebagai wadah *tajalli* yang terendah.

Maka mengikuti Beck dan Kaptein (1988) setidaknya ada lima ciri khas filsafat Islam, dan menjadi landasan utama berbagai uraian dalam buku ini. *Pertama*, mereka mempunyai kesamaan dalam melihat kebenaran Al-Qur'an dan ajaran Islam sehari-hari. *Kedua*, Para filsuf Islam percaya bahwa ada garis yang menghubungkan Islam dengan filsafat Yunani. Mereka meyakini bahwa wahyu Islam merupakan kelanjutan dari mata rantai perenial yang telah muncul dalam alam pikiran Yunani. *Ketiga*, filsafat Islam bertujuan mendapatkan pengetahuan dalam rangka mendapatkan hikmah (kearifan). *Keempat*, kualitas kebijaksanaan

atau kearifan yang hendak digapai oleh para filsuf Islam adalah kualitas keagamaan. *Kelima*, filsafat Islam menunjukkan kegemarannya akan masalah pengetahuan dan dasar-dasar psikologi serta ontologinya. Dan dari kelima karakter itulah yang akan menghantarkan kita memahami perkembangan filsafat Barat Modern, dan bisa dinyatakan adanya penghubung antara perkembangan filsafat Islam/ filsuf muslim dengan akar perkembangan filsafat Barat Modern.

Sayangnya, keterbatasan ruang lingkup, waktu, dan tenaga untuk mengerjakan buku ini tidak memungkinkan saya untuk mengkaji secara lebih mendalam pemahaman akan perkembangan filsafat Barat modern sebagai pengaruh perkembangan filsafat Islam seperti saya terakan dalam judul buku ini. Sekalipun demikian, berbagai uraian masing-masing tokoh di dalamnya, saya kira, akan membuat pembaca bisa memahami dan mendalami maksud ini. Di sisi lain buku ini hanya sekadar pintu untuk merangsang studi lainnya yang lebih mendalam dan jauh dari keterbatasan analisis guna memperkaya khazanah keilmuan dalam Islam.

Meskipun secara kuantitas kurang bisa diandalkan dan secara kualitas cukup terbatas, saya kira makna penting buku ini adalah untuk menunjukkan titian-titian penghubung itu, yang selanjutnya bisa

dipelajari secara mendalam. Kendati lemah dalam banyak hal, buku ini berhutang budi kepada sahabat terbaik saya yang kerap saya ajari bagaimana cara bercanda secara porno, Saiful Arif. Dialah provokator pertama agar buku ini ditulis. Lalu sahabat Paring Waluyo Utomo, Fadilah Putra, Bagyo Prasasti, Dani, Yoyok, Atho' yang bermukim di sebuah tempat yang kaya gagasan, PUSPeK Averroes; serta sahabat Wahyu Maretno di Salsabila. Tak lupa kepada sahabat Malik Haramain, Badik, Luluk yang kerap menyediakan tempat tinggal sementara di Jakarta. Saudara Bisri Effendy, Miftah, dan teman-teman lain di Desantara, serta teman-teman lain di P3M dan Lakpesdam yang banyak menyediakan aktivitas intelektual. Terima kasih pula kepada teman-teman di STAIN Ponorogo dan eLSAD Surabaya tempat saya banyak menimba gagasan. Terakhir terima kasih tak terhingga buat para pelepas lelah, Firsta Regina Citasmara dan istri tersayang yang setia menemani.

Wallâhul muwâfiq ilâ aqwamiththarîq

Juli 2004, Malang-Ponorogo-Jakarta

AHMAD ZAINUL HAMDI

DAFTAR ISI

Bab I
SEJARAH FILSAFAT ISLAM: SEJARAH PEREBUTAN MAKNA

A. Pendahuluan

Tidak ada sejarah intelektual di dunia Islam yang begitu mengharu biru selain sejarah filsafat, baik yang berupa filsafat murni maupun yang berwujud dalam sistem tasawuf falsafi. Di satu sisi, sumbangannya terhadap kegemilangan peradaban Islam tidak bisa dipungkiri, tetapi di sisi lain, filsafat juga dianggap sebagai unsur luar yang mengacak-acak ajaran Islam. Kalau antara fiqh dan ilmu kalam masih bisa bergandengan, maka perseteruan antara fiqh dengan filsafat telah melahirkan sekian klaim pengafiran, bahkan lebih dari itu, pembunuhan.

Bisa jadi ini karena watak khas filsafat itu sendiri. Filsafat, apa pun nama dan bentuknya, adalah keberanian untuk mempertanyakan kebenaran-kebenaran yang dalam pandangan umum telah diyakini kebenarannya. Watak "subversif" filsafat ini

juga bisa ditemukan dalam filsafat Islam. Kalau struktur berpikir dalam ilmu kalam berangkat dari *nashsh* kemudian dijustifikasi dengan pemikiran filosofis, maka yang terjadi dalam filsafat adalah sebaliknya. Para filsuf mengambil sepenuhnya refleksi filosofis Yunani, baru mempertimbangkannya demi kepentingan Islam dan dijustifikasi dengan *nashsh*.[1] Watak subversif filsafat ini, misalnya, bisa dilihat dalam pikiran ar-Razi yang tidak mengakui kenabian dan kemukjizatan Al-Qur'an.

Sekalipun demikian, sejarah filsafat di dunia Islam adalah sejarah penyelarasan antara syari'at dan filsafat, atau iman dengan rasio. Kelak, inilah tema yang paling penting dan paling menghabiskan energi dalam filsafat Islam. Sekalipun demikian, sejarah filsafat Islam belum bisa menciptakan sebuah paduan di antara keduanya dengan baik. Ini karena seluruh bangunan filsafat Islam, baik materi maupun bentuknya, diambil terutama dari bahan-bahan Yunani atau yang disimpulkan dari ide-ide Yunani. Sekalipun upaya islamisasi ide-ide Yunani telah banyak dilakukan oleh para filsuf muslim, namun warna Yunaninya tetap lebih menonjol daripada "islam"-nya. Tidak mengherankan jika Fazlur

---

[1] Budhy Munawar-Rachman, "Filsafat Islam", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (*ed.*), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 320.

Rahman menyebut filsafat Islam bersifat hellenistik.[2] Dengan alasan ini jugalah tidak sedikit orang yang lebih suka menyebutnya dengan istilah Filsafat Arab atau Filsafat Muslim daripada Filsafat Islam.

Akan tetapi, apa pun hasilnya dan apa pun penilaian orang terhadap upaya-upaya yang dilakukan oleh para filsuf muslim, mereka telah mencurahkan tenaga dan pikirannya untuk membuat sintesa yang harmonis antara agama dan filsafat sehingga pikiran-pikiran filsafati memperoleh tempat yang layak di dunia Islam. Mereka telah ikut menyumbang dalam pembentukan peradaban Islam yang sampai saat ini masih diakui dunia.

B. Filsafat Islam atau Filsafat Muslim?

Pertanyaan yang bernada menyudutkan sering kali ditujukan kepada para filsuf muslim, apakah filsafat muslim sama dengan filsafat Islam, dan dapatkah filsuf muslim disebut sebagai Filsuf Islam? Sebagian orang menjawab pertanyaan ini secara afirmatif, sebagian lagi menjawab secara negatif. Mereka yang menjawab secara negatif mengatakan bahwa seorang filsuf muslim adalah mereka yang

---

[2] Fazlur Rahman, *Islam*, Achsin Mohammad (*penerj.*), (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 167.

lahir dan tumbuh dalam keluarga muslim. Akan tetapi, dalam pandangan dan keyakinannya mungkin saja dia heretik atau anti-Islam. Sementara di sisi lain, filsuf Islam adalah orang yang mengambil inspirasi-inspirasi falsafatinya dari Al-Qur'an dan Sunnah dan menyusun pandangan-pandangan filsafatnya sesuai dengan dua sumber Islam tersebut. Berdasarkan pandangan ini, maka tidak sedikit deretan filsuf dalam sejaran filsafat Islam yang hanya dianggap sebagai filsuf muslim, bukan filsuf Islam karena pandangan-pandangannya dianggap banyak menyimpang dari ajaran Islam. Mereka memang hidup di Arab atau wilayah-wilayah di bawah kekuasaan politik Arab dan beragama Islam, namun pandangan-pandangannya sama sekali tidak mencerminkan ajaran-ajaran yang digariskan oleh Al-Qur'an dan Sunnah.

Secara umum, tidak ada perbedaan antara filsafat Islam dan filsafat muslim, kedua terma tersebut sering digunakan secara bergantian. Majid Fakhry memberi judul bukunya dengan *History of Islamic Philosophy*, M.M. Sharif menyebut bukunya dengan *A History of Muslim Philosophy*, dan T.J. De Boer menggunakan judul *History of Philosophy in Islam*. Sebagaimana telah disinggung di atas, tidak sedikit orang-orang yang tidak mengakui sebagai filsuf Islam terhadap filsuf yang pandangan-pandangan filsafatnya di bawah pengaruh Aristotelianis-

me, Pitagoreanisme, Neoplatonisme, atau madzhab-madzhab lain dan para filsuf yang ajaran-ajarannya tidak sesuai dengan ajaran Islam. Pandangan ini biasanya disandarkan atas paham Islam ortodoks sehingga para filsuf yang ajaran-ajarannya tidak sesuai dengan pandangan kaum ortodoks, tidak dianggap sebagai filsuf Islam.

Terhadap masalah ini, C.A. Qadir[3] memberi ulasan yang sangat cerdas. Dia melontarkan pertanyaan apakah seorang filsuf atau ilmuwan yang baik harus menjadi seorang muslim dalam pengertian ortodoks (*orthodox sense*)? Tidak cukupkah menjadi muslim? Dan, apa yang disebut dengan muslim ortodoks? Massa, kelompok, dan wilayah manakah yang masuk dalam pengertian ortodoks? Seorang filsuf atau ilmuwan digerakkan oleh logika pencariannya dan terus melaju ke mana saja argumen-argumen membawanya. Kadang-kadang, argumennya tidak memadai, premis-premis yang dibangunnya salah, dan deduksinya tidak sesuai dengan aturan. Terhadap masalah ini memang harus dikoreksi. Akan tetapi, dalam proses penalaran, agama tidak boleh masuk. Apa pun agama itu, hasil dari proses pemikiran keilmuan dan filosofis tetap harus otonom.

---

[3] C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, (London: Routledge, 1991), hlm. 71.

Semua filsuf muslim adalah seorang 'muslim'. Mereka mengakui Islam sebagai agamanya dan jika hasil dari pemikirannya tidak sesuai dengan pandangan ortodoks, itu tidak berarti bahwa mereka sedang mengingkari agamanya. Tidak adanya kesesuaian dengan pandangan ortodoks tidak mengindikasikan tidak adanya iman. Bahkan Muktazilah yang motif dasarnya adalah untuk membentengi ajaran-ajaran Islam dari serangan kaum nonmuslim, ajaran-ajarannya sendiri pun diserang oleh kalangan ortodoks. Akan tetapi, pandangan-pandangannya bukan tanpa alasan sebagaimana mereka memiliki logika sendiri. Seluruh persoalan ini sesungguhnya tidak lain adalah problem penafsiran teks (Al-Qur'an dan Sunnah). Kalangan ortodoks memiliki satu interpretasi, sementara kalangan ilmuwan dan filsuf memiliki interpretasi yang lain.

Jika kita tidak mengakui sumbangan para filsuf terhadap peradaban Islam hanya karena pandangannya tidak dogmatik dan tidak sesuai dengan ortodoksi, kita akan mencerabut diri kita sendiri dari keagungan pikiran-pikiraan yang menjadi salah satu ciri kemegahan Islam (*the glory of Islam*) dan yang kontribusinya terhadap pengetahuan manusia tidak bisa diremehkan.

C. Kontak Antara Yunani dengan Islam

Kalau penerjemahan karya-karya Yunani pada abad ke-8 M. dianggap sebagai masuknya filsafat Yunani ke dunia Islam, maka sesungguhnya aktivitas tersebut adalah kelanjutan dari aktivitas sebelumnya yang telah dilakukan oleh orang-orang Kristen Nestorian di Siria. Memang, jauh sebelum Islam menaklukkan wilayah-wilayah Timur Dekat, Siria telah menjadi wilayah pertemuan dari dua kekuatan dunia, Romawi dan Persia. Karena itu, Siria memainkan peran penting dalam penyebaran budaya Timur dan Barat.[4]

Posisi penting Persia ini bisa dilacak dari kisah penaklukan Alexander Yang Agung atas Darius pada tahun 331 M. di Arbela. Kemenangan Alexander ini menandai pertemuan dua budaya dunia, Yunani dan Persia. Setelah Alexander meninggal, kerajaannya yang besar terbagi menjadi tiga: Macedonia di Eropa, kerajaan Ptolomeus di Mesir dengan ibukotanya Alexandria, dan kerajaan Selerucid (Seleucus) di Asia dengan kota-kota penting Antioch di Siria, Seleucia di Mesopotamia, dan Bactra di Persia sebelah Timur.[5]

---

[4] *Ibid.*, hlm. 31.

[5] Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 10—11.

Di pusat-pusat studi, seperti Antioch, Ephesus, dan Alexandria, ilmu-ilmu Yunani Kuno tetap dipelajari dan diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, terutama bahasa Siriak. Dari ruang-ruang pembelajaran inilah filsafat Yunani merembes ke dalam teologi spekulatif Kristen dan memesonakan Nestorius, seorang Patriak Konstantinopel. Aktivitas Nestorius ini mengundang kemarahan kaum konservatif dan ortodoks yang menganggap bahwa aktivitas filosofis dalam teologi spekulatif Kristen hanya akan menodai kesempurnaan teologi itu sendiri. Akhirnya, sekitar tahun 481 M., Gereja mengeluarkan larangan atas aktivitas pengajarannya. Karena larangan ini, Nestorius dan para pengikutnya lari ke Siria untuk menghindari ancaman Gereja. Di Siria ini dia melanjutkan aktivitasnya dalam mempelajari ilmu pengetahuan dan filsafat Yunani. Untuk tujuan ini, dia mendirikan beberapa sekolah yang di antaranya berkualitas tinggi. Di sini mereka melakukan penerjemahan dan komentar-komentar, dan ini memainkan peran yang sangat signifikan dalam melestarikan dan menyebarkan ilmu-ilmu Yunani. Oleh kelompok inilah buku-buku Yunani semacam *Isagoge* dan *Analitica Priori* karya Porphyry, *Categories*, *Hermeneutica* karya Aristoteles, beberapa buku yang kelak sangat berpengaruh dalam filsafat Islam, diterjemahkan.[6]

[6] Qadir, *Philosophy*, hlm. 32.

Di abad VII, pusat studi ilmu-ilmu Yunani bertambah lagi, yaitu Harran dan Jundishapur. Di universitas-universitas ini, matematika, astronomi, kedokteran, filsafat, dan berbagai ilmu pengetahuan yang lain diajarkan. Para pengajar di Jundishapur kebanyakan adalah orang-orang Nestorian dan Monofisit.[7]

Dari sekolah-sekolah ini, ilmu-ilmu Yunani tersebar di dunia Islam. Seperti yang banyak dicatat dalam buku sejarah, ketika orang Islam menundukkan kota-kota pusat studi ilmu Yunani ini, mereka sama sekali tidak mengusik institusi-institusi ini. Bahkan, orang-orang Arab sama sekali tidak menginterversi bahasa dan budaya penduduk daerah yang ditundukkannya. Karena itu, tidak mengherankan jika pada tahap awal, aktivitas terjemahan tidak langsung ke dalam bahasa Arab, tetapi terlebih dahulu ke dalam bahasa Aramaik.

Secara jelas fenomena ini ditulis oleh C.A. Qadir,[8]

> ...the centers of learning lead by Christians continued function unmolested even after they were subjugated by the muslim. This indicates

[7] *Ibid.*, hlm. 33.

[8] *Ibid.*, hlm. 32.

> not only the intellectual freedom that prevailed under muslim rule in those days, but also testifies to the muslim's love of knowledge and the respect they paid to the scholars irrespective of their religion.

Sekalipun terjemahan ilmu-ilmu Yunani ke dalam bahasa Arab telah dimulai sejak periode kekhalifahan Umayyah, namu aktivitas penerjemahan baru benar-benar menemukan masanya sejak masa dinasti Abbasiyah, terutama sejak masa al-Mansur. Dikisahkan, bahwa al-Mansur banyak memiliki terjemahan teks-teks Yunani, baik filsafat maupun ilmu pengetahuan. Kemajuan ilmu pengetahuan semakin terlihat pada masa Harun ar-Rasyid berkat antusiasme Yahya al-Barmaki, wazir Khalifah, terhadap filsafat Yunani. Dia mendorong untuk menerjemahkan teks-teks Yunani ke bahasa Arab. Yuhanna (Yahya) bin Masawayh, di samping menjadi dokter istana, dia juga dipercaya untuk menerjemahkan karya-karya kedokteran kuno. Dan, ketika al-Ma'mun (813—833) mendirikan *Bait al-Hikmah*, Yuhanna menjadi pengawas penerjemahan buku-buku Siriak, Pahlevi, Yunani, dan Sanskrit ke dalam bahasa Arab. Salah seorang yang sangat penting dalam *Bait al-Hikmah* adalah Hunain bin Ishaq (809—877), seorang pengikut Masawayh dan doktor dari perguruan Jundishapur, yang mener-

jemahkan karya-karya Plato, Aristoteles, Galen, Apollonius, dan Archimedes.[9]

Di samping Hunain yang Nestorian, penerjemah penting yang lain adalah Thabit bin Qurra, orang Sabaean yang datang dari Harran. Bersama para pengikutnya, ia menerjemahkan karya-kaya filsafat dan astronomi Yunani. Pekerjaan Thabit akhirnya diteruskan oleh dua orang anaknya, dua cucunya, dan dua cicitnya.[10]

Pada masa kekuasaan al-Ma'mun inilah kontak warisan Yunani dengan Islam menemukan momentumnya. Lewat kerja terjemahan serta ringkasan dan komentar-komentar terhadap teks-teks Yunani, ilmu Yunani benar-benar telah menjadi properti kaum muslim. Di bawah atap *Bait al-Hikmah*, warisan-warisan intelektual Islam dan Yunani dikumpulkan. Dia membeli karya-karya Yunani di Asia Kecil. Di bawah pemerintahannya, Abu Ya'qub al-Kindi, filsuf muslim keturunan Arab, memulai kerja intelektualnya yang kelak namanya mengawali sederatan nama besar filsuf muslim.[11]

---

[9] Bernard Lewis, *The Arabs in History*, (New York: Harper Torchbooks, 1967), hlm. 137.

[10] Qadir, *Philosophy*, hlm. 34—7; Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, (London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1949), hlm. 124—125.

[11] Brockelmann, *History*, hlm. 125.

D. Dua Buku yang Menentukan

Kenyataan terdiri dari Yang Satu (*to Hen*), dan Yang Satu bagaikan sumber [yang] melimpahkan Ruh (*Nous*); Ruh memancarkan Jiwa (*Psykhe*); dan Jiwa memancarkan materi. Proses ini dinamakan proses emanasi, di mana dihasilkan hal-hal yang kesempurnaannya semakin berkurang. Namun penjelmaan paling rendah pun tidak pernah lepas dari kesatuan dengan Yang Satu....Segala sesuatu bersumber pada Hal Satu (*the One*) yang digambarkan...sebagai suatu hierarki sebagai berikut: Hal Satu (*the One*), Akal (*Reason*), Jiwa (*Soul*), dan hal-hal fisik (*Phisical*). The One adalah kebaikan yang merupakan tujuan hidup manusia. *The One* adalah Yang Esa, yang segala sesuatu ikut ambil bagian di dalamnya sepanjang segala sesuatu itu ada.[12]

Seandainya tidak ada keterangan bahwa kutipan di atas adalah doktrin filsafat Plotinus, tentu kita akan menduga bahwa tulisan tersebut adalah salah satu versi dari pemikiran penciptaan melalui proses emanasi filsuf muslim. Memang, tidak ada pengaruh yang lebih besar yang dapat ditemukan dalam pemikiran Arab selain Neoplatonisme.

---

[12] Rizal Mustansyir, "Aliran-Aliran Metafisika (Studi Kritis Filsafat Ilmu)", dalam *Jurnal Filsafat*, 28, (Yogyakarta: Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, Juli 1997), hlm. 4.

Di samping filsafat Neoplatonisme dipandang sesuai dengan konsep tauhid dalam Islam, fenomena ini juga dapat dilacak dari dua buku versi Arab yang begitu memesona para pemikir Islam saat itu. Bahkan, orang-orang saat itu menganggapnya sebagai anugerah Tuhan. Kedua buku itu disebut dengan *Theology of Aristotle* dan *Libre de Causis* yang keduanya secara salah dinisbatkan kepada Aristoteles. Menurut M.M. Sharif, buku *Theology of Aristotle* berisi ringkasan dan komentar tiga buku akhir *Enneads* karya Plotinus dan beberapa karya Plato, Hippocrates, Galen, Euclid, Ptolemy, dan beberapa buku Persia dan India.[13] Sedangkan buku *Libre de Causis* hampir secara pasti adalah salah satu karya Proclus, salah seorang tokoh besar Neoplatonisme dan pemikir Yunani besar terakhir dari penganut paganisme, yang berjudul *Elementatio Theologia.*[14]

Baik dalam *Theologia* maupun *De Causis*, ajaran emanasi, yang merupakan landasan bagi hampir semua pemikiran filsafat Islam, diuraikan dan dibahas secara mendalam. Dalam kedua buku tersebut terkandung unsur Neoplatonisme yang masuk ke dalam pemikiran-pemikiran filsafat bahkan merem-

---

[13] Qadir, *Philosophy*, hlm. 38.

[14] Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, Mulyadhi Kartanegara (*penerj.*), (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987), hlm. 50—51.

bes ke dalam metafisika yang dikembangkan oleh beberapa orang sufi.

Unsur-unsur tersebut antara lain:

- Transendensi mutlak Prinsip Pertama atau Tuhan;
- Aliran atau pancaran segala sesuatu dari Tuhan;
- Peranan Akal sebagai alat Tuhan dalam penciptaan-Nya, dan tempat bersemayamnya (*locus*) bentuk-bentuk segala sesuatu dan sumber iluminasi pikiran manusia;
- Posisi jiwa sehagai horizon antara dunia akali dan indriawi;
- Peletakan yang rendah terhadap materi yang merupakan ciptaan atau pancaran terendah dari Yang Esa dan tangga terakhir dari skema kosmik.

Madjid Fakhry secara ekstensif menjelaskan isi kedua buku tersebut. Dia memaparkan isi keduanya di bawah ini.

Theologia of Aristoteles

Dalam bab pendahuluan, ditulis berikut:

> ...Sifat Tuhan...adalah Sebab Pertama dan bahwa waktu dan *aeon* (*ad-Dahr*) berada di bawah-Nya, dan bahwa Ia merupakan sebab dari segala sebab dan dalam batas-batas tertentu

> merupakan pencipta mereka; dan bahwa kebajikan yang kemilau memancar dari-Nya pada akal; dan melalui perantaraan akal memancar pada Jiwa dunia dan langit; dan dari akal melalui perantaraan Jiwa, memancar pada Alam; dan dari Jiwa melalui perantaraan alam memancar pada objek-objek yang timbul dan musnah dan bahwa tindakan (Yang Maha Esa) ini berasal dari-Nya tanpa gerak dan bahwa gerakan semua benda berasal dari dan karena-Nya; dan bahwa segala sesuatu condong ke arah-Nya sesuai dengan jenis keinginan dan selera mereka.[15]

Dalam proses emanasi di atas dijelaskan bahwa pancaran (emansai) pertama dari Yang Esa adalah akal, yang juga merupakan esensi pertama dan makhluk sempurna pertama, dari mana esensi-esensi segala sesuatu, baik di dunia yang lebih tinggi maupun lebih rendah, memancar. Yang Sempurna (*at-Tâmm*), yang merupakan wujud atau esensi pertama, melatih penglihatannya untuk memandang penciptanya. Ia diliputi cahaya dan keindahan. Tindakan-tindakannya menjadi serupa dengan tindakan-tindakan Yang Maha Esa, dari mana ia berasal dan dari mana ia dianugerahi kekuatan-kekuatan yang besar dan berlimpah. Kemudian ia memunculkan Jiwa dalam keadaan tidak bergerak. Meskipun

[15] *Ibid*., hlm. 52.

begitu, Jiwa yang merupakan "akibat dari akibat", tidak dapat bertindak tanpa gerak. Adapaun hasil tindakannya adalah bayangan (*image*), yakni suatu wujud yang terus-menerus memudar, tidak tetap dan berlangsung lama. Bayangan ini tidak lain adalah dunia nyata atau dunia indera.[16]

Sekilas tampak bahwa Yang Esa atau Kebaikan Murni mencipta Akal, Jiwa, dan Alam dalam waktu. Sesungguhnya prioritas waktu menjadi lebih dulu dan kemudian hanyalah prioritas dalam logika sebab-akibat, di mana yang pertama dipahami sebagai yang lebih dulu. Tetapi, prioritas demikian tidak selalu prioritas dalam waktu, karena waktu dan *aeon* berada di bawah Yang Maha Esa dan tidak bisa dikenakan kepada-Nya.[17]

Tampak di sini bahwa dalam proses emanasi, jiwa menempati posisi perantara antara dunia akal dan dunia materi. Karena posisinya ini, jiwa mampu mengarahkan pandangannya ke arah penciptanya, dengan mana ia mampu mendapatkan kekuatan dan cahaya, atau ke bawah, dengan mana ia menghasilkan dunia nyata. Nasib buruk jiwa terkait dengan keasyikannya yang lebih besar dengan objek-objek indriawi yang rendah daripada kepada objek-objek akal yang mulia. Jiwa akan kembali

---

[16] *Ibid.*, hlm. 57.

[17] *Ibid.*, hlm. 53.

bergabung dengan dunia substansi (atau bentuk-bentuk) setelah ia terpisah dengan dunia materi dan melalui serangkaian pemurnian yang semakin maju.[18]

Dunia akali adalah tempat (*locus*) bentuk-bentuk, yang merupakan *prototype* dari segala objek yang ada di dunia nyata ini, dan contoh imateriil dari keindahan dan kesempurnaan. Dunia akali juga merupakan tempat bersemayam makhluk-makhluk spiritual, yaitu intelek-intelek murni, di mana objek pengetahuannya bersifat abadi dan tidak berubah. Masing-masing makhluk ini menghuni seluruh bagian bola langit tempat ia termasuk. Makhluk-makhluk bercahaya ini saling melengkapi dan tergantung satu sama lain sehingga masing-masing memandang dirinya di dalam yang lain.[19]

Akar-akar Neoplatonisme dapat dilacak pada Neopitagorean, Gnostisisme Yahudi dan Kristen. Plotinus, sebagai pendiri Neoplatonisme, meyakini keabadian jiwa dan kepaduan filsafat Aristotelian dan Platonik. Di samping itu, Plotinus, sebagaimana filsuf Yunani lain, tidak mengakui *creatio ex nihilo*.[20]

---

[18] *Ibid*., hlm. 52—53, 58.

[19] *Ibid*., hlm. 55.

[20] Menurut Harun Nasution, Plotinus mengakui bahwa alam memiliki permulaan. Penjelasan Nasution ini berkaitan dengan pemikiran al-Kindi tentang ketidakkekalan alam di zaman lampau sehingga, menurut Nasution, pendapat al-Kindi ini dekat dengan konsep Plotinus bahwa Yang Satu adalah sumber dari alam dan sumber

Libre de Causis

Perbincangan emanasi dalam buku ini tidak berbeda jauh dengan buku pertama. Hanya perbedaannya adalah wujud pertama yang dicipta bukan Akal, melainkan Eksistensi. Ia mengatasi indria, Jiwa, dan Akal. Empat serangkai emanasi Proclean adalah Yang Esa, Eksistensi, Akal, dan Jiwa.

Eksistensi, karena saking dekatnya dengan Yang Esa, dari mana ia dicipta tanpa perantara, adalah wujud yang paling lengkap, paling tinggi, dan paling terpadu. Dilihat dari kedekatannya dengan Yang Esa, ia sempurna, lengkap, dan merupakan Akal yang serba kuat. Di dalamnya termuat bentuk-bentuk intelektual dalam derajat kesemestaannya yang lebih kecil. Sekalipun demikian, ia sama sekali tidak terbebas dari keanekaan karena ia tersusun dari dua hal yang bertentangan: keterbatasan dan ketakterbatasan, dan inilah yang menimbulkan keanekaan bentuk-bentuk intelektual. Karena bentuk yang sama, ketika divariasikan dalam dunia yang lebih rendah, akan menimbulkan sejumlah objek-

---

dari segala yang ada (Nasution, *Filsafat*, hlm. 16): Menurut Qadir, Plotinus tidak mengakui *creatio ex nihilio*. Memang benar bahwa Yang Satu adalah sumber segala yang ada, tetapi jika esensi ciptaan berbeda dengan esensi pencipta, maka problem penciptaan, menurut Plotinus, tetap tak terpecahkan. Karenanya, Plotinus meyakini bahwa esensi keduanya sama tetapi berbeda dalam perilaku (*Ibid.*).

objek partikular yang sepadan dengannya. Sekalipun demikian, keanekaan ini tidak mengurangi kesatuan Eksistensi yang asli karena akibat-akibatnya tidak dapat dipisahkan dengannya, seperti terpisahnya objek-objek partikular indria dari bentuk-bentuk yang sesuai dengannya. Jadi, Eksistensi adalah "satu tanpa tambahan, bermacam-macam tetapi tanpa pemisahan; sebagai satu kesatuan dalam keragaman, dan suatu keragamaan dalam kesatuan".[21]

Entitas ketiga dalam skema emanasi ini adalah Akal Plotinian yang sifatnya sama dengan Eksistensi karena keduanya merupakan entitas intelektual. Keduanya mengatasi waktu, tetapi berada dalam *aeon*. Apa yang diketahui Akal adalah bentuk-bentuk yang derajatnya berbanding lurus dengan hierarki Akal secara vertikal. Tetapi, bentuk-bentuk tersebut tidak bisa dipahami sebagai sesuatu yang terpisah dari akal karena sebagaimana diktum Aristotelian, "setiap aktivitas akal adalah objek sekaligus subjek (pemikir dan pikiran)".[22]

Jiwa yang menjadi pancaran keempat berada di bawah *aeon*, tetapi tetap mengatasi waktu, sebagai sebab bagi waktu dan gerak, dua entitas yang saling berdampingan.[23]

---

[21] *Ibid.*, hlm. 61.

[22] *Ibid.*, hlm. 62.

[23] *Ibid.*, hlm. 61.

Ia menggerakkan langit pertama, dan juga semua langit-langit alam, bersamaan waktunya dengan sebab gerakan langit-langit itu dan aktivitas alam. Di dalam jiwa bersemayam bentuk-bentuk segala sesuatu, karena itu jiwa bisa disebut sebagai penyebab efisien yang sebenarnya.

Sebagaimana dalam *Theologia*, jiwa dalam buku *De Causis* ini juga dipersepsi sebagai tapal batas antara dunia akali dan dunia indriawi. Jiwa menjadi horizon antara entitas-entitas akali yang tidak bergerak dan entitas-entitas indriawi yang dapat bergerak.[24]

Di samping Neoplatonisme, pengaruh lain terhadap pemikiran filsafat Islam, sekalipun sangat jarang disebut, adalah Stoicisme.[25] Sebagaimana yang dikatakan oleh Osman Amin bahwa studi singkat atas teks-teks al-Kindi, al-Farabi, Ikhwan as-Safa, Ibnu Sina, al-Ghazali, Ibnu Miskawayh, Ibnu Rusyd, dan ar-Razi—untuk menyebut bebe-

---

[24] *Ibid.*, hlm. 63.

[25] Madzhab ini didirikan oleh Zeno. Dia membagi filsafat menjadi tiga: etika, fisika, dan teologi. Madzhab ini terkenal karena ajaran etikanya. Menurut ajaran madzhab ini, *apathia/tawakkal*, yaitu sikap menerima kehidupan di dunia ini apa adanya, adalah cerminan dari akal tertinggi dan terdalam. Hidup menurut akal akan menyederhanakan hidup seseorang. Ajaran Stoa meyakini bahwa yang mengendalikan alam semesta adalah Akal, sehingga bila seseorang mengikuti akalnya dia akan bisa berhubungan dengan Akal Universal. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 136—138.

rapa nama saja—memperlihatkan dengan jelas bahwa pengaruh madzhab Stoa, terutama dalam masalah etika dan teologi, sangat besar.[26]

E. Unsur Yunani dalam Filsafat Islam

Studi terhadap konsep-konsep emanasi para filsuf muslim jelas sekali terlihat warna Yunaninya. Agaknya emanasi adalah representasi dari upaya penyatuan dogma dengan filsafat. Konsep tauhid yang meletakkan transendensi Tuhan sebagai harga mati menjadi permenungan sendiri bagi para filsuf muslim ketika konsep tersebut berkaitan dengan keragaman alam. Dengan kata lain, karena Tuhan Maha Esa, maka harus dicari jalan keluar sedemikian rupa agar hubungannya denga alam yang serba beragam dan berubah tidak menodai keesaan-Nya. Maka, emanasi dipandang sebagai jalan keluar yang memadai untuk menjelaskan proses penciptaan. Jadi, konsep emanasi dipilih untuk menjaga prinsip transendensi Tuhan.

Baik dalam konsep al-Kindi, ar-Razi, al-Farabi, maupun Ibnu Sina, proses emanasi dipahami sebagai keluarnya akal-akal sebagai efek dari aktivitas pikiran Tuhan terhadap dirinya sendiri. Tidak bisa

[26] Qadir, *Philosophy*, hlm. 39.

dipungkiri ini adalah ciri khas filsafat Yunani (Neo-platonisme) yang meletakkan Akal sebagai alat Tuhan dalam proses "penciptaan".

Dalam filsafat Islam, al-Farabi-lah yang memiliki konsep emanasi dengan jelas. Justru karena kejelasannya sehingga corak Yunaninya juga terlihat sangat jelas. Menurut al-Farabi, proses emanasi dimulai ketika Tuhan berpikir tentang dirinya sendiri. Sebagai seorang Neoplatonis, Tuhan dalam pandangan al-Farabi adalah zat transenden mutlak. Sejauh Dia bukan materi dan tidak dihubungkan dengan materi, maka pada dasarnya Ia haruslah akal (intelek).[27]

Pancaran pertama dari Tuhan adalah Akal Pertama yang mempunyai kemampuan untuk memikirkan penciptanya dan dirinya sendiri. Dari aktivitas pertama (memikirkan penciptanya) Akal Kedua muncul, dari aktivitas kedua (memikirkan dirinya sendiri) Langit Pertama muncul. Kemudian Akal Kedua memikirkan penciptanya, muncullah Akal Ketiga, dan memikirkan dirinya sendiri muncullah bintang-bintang. Proses ini terus berlangsung yang memunculkan Akal Keempat, Kelima, Keenam, Ketujuh, Kedelapan, Kesembilan, Kesepuluh yang diikuti dengan bola langit sesuai urutan akal:

---

[27] Fakhry, *Sejarah*, hlm. 176.

Saturnus, Yupiter, Mars, Matahari, Venus, Mercurius, dan Bulan.[28]

Di bawah Akal Kesepuluh dan Bulan muncullah pertumbuhan yang berbalik arah. Dari yang sederhana dan tidak sempurna muncul yang lebih kompleks dan sempurna. Pada tingkat terendah terletak materi dasar, disusul oleh empat unsur mineral, tumbuh-tumbuhan, hewan dan akhirnya manusia yang berada di posisi puncak hierarki objek-objek yang diciptakan di bawah bulan.[29]

Sebagai posisi puncak, manusia dikaruniai beberapa kecakapan yang mengatasi objek-objek di bawahnya: vegetatif, sensitif, apetitif, representatif, dan rasional. Bagaimanapun juga, kecakapan tertinggi adalah kecakapan rasional. Kecakapan rasional manusia memiliki tiga tingkatan: akal potensial, akal aktual, dan akal *mustafâd*. Akal potensial adalah sebuah kecakapan jiwa yang mampu melepaskan bentuk-bentuk dari entitas yang ada. Sementara akal aktual adalah akal potensial yang telah menemukan aktualisasinya. Akan tetapi, akal potensial tidak bisa melakukan peralihan dari potensialitas ke aktualitas tanpa campur tangan pihak luar. Perantara ini adalah Akal Aktif yang bertindak laksana matahari yang membantu mata

---

[28] *Ibid.*, hlm. 177.

[29] *Ibid.*, hlm. 178.

untuk mengenali objek-objek penglihatan. Pada level ini, bentuk-bentuk tidak hanya menjadi objek pikiran tetapi juga subjek pikiran. Untuk memahami ini adalah dengan kembali pada diktum Aristotelian bahwa tidak ada yang menjadi objek pengetahuan Akal Aktif kecuali dirinya sendiri karena dia adalah *locus* dari bentuk-bentuk segala sesuatu. Dan, ketika akal telah bersambung dengan Akal Aktif inilah ia mencapai tahapan yang disebut dengan akal *mustafâd*. Jadi, akal *mustafâd* dapat dipandang sebagai puncak proses intelektual. Dan pendakian akal *mustafâd* ini akhirnya mengarah ke luar lingkaran terestrial (bumi), ke dalam lingkaran adi duniawi atau lingkaran substansi-substansi murni, di mana Akal Aktif adalah level paling rendah.[30]

Proses pendakian ini dari perspektif kosmologis menyiratkan adanya penurunan dari imateriil menuju materiil. Gerak menurun kosmologis ini mulai dari akal *mustafâd* melalui akal aktual, pada kecakapan-kecakapan jiwa yang lebih rendah, alam, empat unsur mineral, dan akhirnya materi prima.[31]

Tidak begitu jelas bagaimana posisi jiwa dalam pandangan al-Farabi. Namun jika ruh[32] yang mun-

---

[30] *Ibid.*, hlm. 178—182.

[31] *Ibid.*, hlm. 182.

[32] Menurut Harun Nasution, dari Akal Kesepuluh muncul bumi serta ruh-ruh dan materi pertama yang menjadi dasar dari keempat unsur: api, udara, air, dan tanah (Nasution, *Filsafat*, hlm. 28).

cul dari akal kesepuluh sama dengan jiwa, maka bisa dipastikan bahwa pandangan jiwa al-Farabi tidak berbeda dengan Neoplatonisme. Jiwa berada pada tapal batas dunia akali.

Begitulah proses dari mana akal-akal mulai akal pertama sampai akal kesepuluh disertai dengan munculnya langit, bintang-bintang, planet-planet, bulan, bumi serta ruh-ruh dan materi pertama muncul. Benda-benda angkasa diyakini sebagai lebih mulia daripada materi bumi karena ia adalah dunia akali yang lebih dekat dengan sumber utama, Yang Satu. Inilah salah satu ajaran dasar Neoplatonisme bahwa makhluk-makhluk spiritual, intelek-intelek murni menempati seluruh bola langit. Doktrin ini terkait dengan ajaran Plotinian lain, hierarki wujud semakin berkurang kesempurnaannya seiring dengan semakin jauhnya ia dari sumbernya. Karena itu, tidak mengherankan jika rata-rata filsuf muslim meyakini bahwa jalan menuju kebahagiaan adalah keluar dari penjara materi dan menapaki rangkaian akal sampai akhirnya kepada Yang Satu.

Dunia akali adalah wilayah kebahagiaan. Kebahagiaan sejati manusia tercapai dengan cara mengambil bagian sifat Akal Aktif yang imateriil. Sementara jiwa yang terpenjara dalam kesenangan materi tidak akan mendapatkan kebahagiaan. Kalau mereka ditakdirkan untuk menitis kembali, ia akan

kembali menjadi tawanan materi, baik berupa manusia terus-menerus atau semakin ke bawah sampai ke derajat hewan, di mana akhirnya sama sekali akan punah. Punah berarti tidak hidup karena kehidupan oleh al-Farabi diartikan sebagai "tindakan memikirkan objek pengetahuan terbaik melalui kecakapan pengetahuan terbaik".[33] Karena itu, doktrin al-Farabi dalam masalah ini adalah bahwa pengetahuan tentang kebahagiaan sejati bukan saja prasyarat kebahagiaan abadi, melainkan juga prasyarat kelangsungan hidup yang nyata setelah mati.[34]

Ketika proses emanasi tidak hanya dipahami sebagai proses-proses imateriil, tetapi juga materiil, maka derajat kemuliaan tidak hanya dimiliki oleh akal, tetapi juga benda-benda angkasa. Tidak mengherankan jika beberapa orang filsuf muslim memahami rangkian perjalanan jiwa sangat materialistik, ciri khas pikiran Yunani. Al-Kindi, misalnya, meyakini bahwa,

> Selama dalam badan, ruh tidak memperoleh kesenangan yang sebenarnya dan pengetahuannya tidak sempurna. Hanya setelah bercerai dengan badan, ruh memperoleh kesenangan sebetulnya dalam pengetahuan yang sempurna. Setelah bercerai dengan badan ruh pergi

---

[33] Fakhry, *Sejarah*, hlm. 176.

[34] *Ibid.*, hlm. 188—189.

> ke Alam Kebenaran atau Alam Akal...di atas bintang-bintang, di dalam lingkungan cahaya Tuhan, dekat dengan Tuhan dan dapat melihat Tuhan....Hanya ruh yang suci di dunia ini yang dapat pergi ke Alam Kebenaran. Ruh yang masih kotor dan belum bersih, pergi dulu ke bulan. Setelah berhasil membersihkan diri di sana, baru ia pindah ke Merkuri, dan demikian naik setingkat demi setingkat hingga ia akhirnya, setelah benar-benar bersih, sampai ke Alam Akal, dalam lingkungan cahaya Tuhan dan melihat Tuhan.[35]

Sekalipun bervariasi, namun ajaran para filsuf muslim dalam masalah ini pada dasarnya sama. Penilaian rendah terhadap materi dan kembali ke Alam Akal sebagai tempat kebahagiaan adalah ajaran ideal dalam filsafat Islam. Ar-Razi, misalnya, berpendapat bahwa Tuhan mewujudkan akal dari zat Tuhan sendiri yang bertugas untuk menyadarkan manusia dari pedaya kesenangan materi.[36] Begitu juga dengan al-Farabi, dengan mengasah akalnya lewat kontemplasi, para filsuf bisa berkomunikasi dengan akal kesepuluh yang diyakininya sebagai akal yang memberikan wahyu kepada para nabi dan rasul.[37]

---

35 *Ibid*., hlm. 18.

36 *Ibid*., hlm. 23.

37 *Ibid*., hlm. 31—32.

Semakin terlihat di sini warna-warna Neoplatonisme, Pitagorean, maupun Stoicisme dalam filsafat Islam. Neoplatonisme menyediakan konsep penciptaan dan hierarki wujud melalui proses emanasi, sedangkan Pitagorean dan Stoicisme memberi inspirasi keinginan diri untuk lepas dari materi, hidup dengan bimbingan akal, dan akhirnya kembali ke Alam Akal.

F. Unsur Yunani dalam Tasawuf Falsafi

Para tokoh biasanya menggolongkan tasawuf menjadi dua: tasawuf amali dan falsafi. Yang pertama terkait dengan sikap batin untuk lebih mendekat kepada Allah sebagai reaksi dari tatanan fiqh yang terkesan formal dan kering sehingga menyisihkan aspek ruhani, sedang yang kedua berkaitan dengan penggunaan terma-terma filsafat sebagai landasan dalam menggapai dan menyatu dengan Allah. Apa yang terjadi dalam tasawuf falsafi adalah pengambilalihan warisan filosofis dan dikembangkan menjadi satu doktrin monistik yang disuguhkan atas nama intuisi.[38] Oleh karena itu, penyelidikan tasawuf dari kacamata filsafat bukanlah hal yang latah.

Penggolongan di atas terkait dengan aspek historis kemunculan tasawuf itu sendiri. Sufisme pada

[38] Rahman, *Islam*, hlm. 209.

awalnya adalah semacam asketisme kesalehan yang tidak ada urusan dengan doktrin-doktrin filsafat. Namun, lambat laun, sebagaimana dalam disiplin-disiplin ilmu keislaman yang lain, ia tidak hanya berhenti sebatas praktik. Sekali ia menemukan identitas dirinya berbeda dengan yang lain, maka ia membutuhkan akal kreatif untuk menguraikannya secara teoretis. Kecenderungan filosofis ini dipercepat oleh merembesnya ide-ide Neoplatonisme tentang emanasi yang memancarkan daya tarik yang kuat terhadap Sufisme spekulatif.[39]

Dari masa al-Hallaj, beberapa kelompok sufi mulai mengombinasikan disiplin-disiplin praktis dengan ide-ide yang diambil dari Neoplatonisme. Tendensi filosofis ini menguat selama dua abad antara masa al-Hallaj dan al-Ghazali dengan tersebarnya surat-surat dari Ikhwan as-Safa (*Epistles of the Pure Brethren*), satu aliran filsafat Neoplatonis muslim. Masuknya elemen-elemen Neoplatonisme ke dalam spekulasi Sufisme mendapatkan bentuknya di tangan Ibnu Arabi (1240 M.).[40]

---

[39] Bagaimana sejarah perjalanan Tasawuf dalam Islam mulai dari asketisme kesalehan semata-mata sampai masuknya doktrin-doktrin filsafat Neoplatonisme yang akhirnya melahirkan Tasawuf Falsafi atau Sufiisme spekulatif, (lihat Rahman, *Islam*, hlm. 183—216).

[40] H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*, (Oxford: Oxford University Press, 1952), hlm. 147-148; Bagaimana ide-ide Neoplatonisme

Karena itu, membahas tasawuf falsafi tidak mungkin menghindari dari nama Ibnu Arabi. Dialah pemilik teori *Wahdat al-Wujûd*. Manzhoor Ahmad meringkas teorinya sebagai berikut:

Sebelum alam semesta ini tercipta, yang ada hanyalah Tuhan, tidak ada sesuatu selain-Nya. Wujud Tuhan mempunyai dua aspek. Dalam salah satu aspeknya, Tuhan merupakan wujud yang harus ada (*wâjib al-wujûd*) , dan Ia memiliki seluruh sifat kesempurnaan. Aspek lain wujud Tuhan dapat dilihat melalui sifat-sifat-Nya. Mengetahui adalah salah satu sifat paling fundamental dari sifat Tuhan. Oleh sebab itu, Dia disebut Maha Mengetahui. Telah diyakini adalah tidak bermakna untuk mengatakan "Dia Maha Mengetahui kecuali (hanya) jika ada objek yang diketahui."... Objek-objek pengetahuan Tuhan ini adalah kemungkinan-kemungkinan yang belum terwujud atau terealisasikan. Objek-objek ini belum dihadapkan pada perintah "jadilah" (*kun*). Sebelum perintah itu difirmankan, sifat-sifat Tuhan tersebut, yang secara teknis disebut *al-a'yân ats-tsâbitah* (esensi atau ide ilahiah), terkandung dalam pengetahuan Tuhan; dan karena wujud Tuhan itu

---

yang menjadi kerangka utama filsafat Ikhwan as-Safa ini sampai ke Spanyol dan mempengaruhi pikiran-pikiran Ibnu Arabi (lihat A.E. Affifi, *Filsafat Mistis Ibn Arabi*, Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman (*penerj.*), [Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995], hlm. 243—259).

juga mengetahui sejak keabadian, dan pengetahuan tanpa objek pengetahuan adalah mustahil, maka esensi ilahiah ini secara abadi hadir bersama-Nya. Esensi-esensi ini tidak diciptakan dalam waktu, dan tidak pula menempati tempat dalam ruang; esensi-esensi ini abadi. Aktivitas penciptaan adalah suatu nama yang diberikan untuk perbuatan eksternalisasi gagasan-gagasan ini, yang secara abadi hadir bersama pengetahuan Tuhan... Ketika Dia berkehendak untuk mencipta, Dia hanya mengarahkan perhatiannya kepada *al-A'yân ats-Tsâbitah*, dan seketika terwujudlah ia.[41]

Memang, *tajalli* (penampakan) adalah konsep penting dalam bangunan tasawuf Ibnu Arabi. Ibnu Arabi mengganti konsep emanasi Plotinus dengan *tajalli* (penampakan). Bagi Ibnu Arabi, tidak ada emanasi, yang ada adalah *tajalli*, pemunculan, atau pengungkapan diri, atau manifestasi-manifestasi. Yang satu memanifestasikan diri-Nya sendiri dengan cara yang berbeda-beda. Ini adalah luapan abadi tak henti-hentinya dari eksistensi yang berjalan dari Esensi menjadi bentuk-bentuk (*forms*), bukan dalam pengertian dua saluran yang menuangkan yang satu ke dalam yang lain. Melainkan dengan

---

[41] Manzhoor Ahmad, "Metafisika Persia dan Iqbal", dalam Dr. Sir M. Iqbal, *Metafisika Persia: Suatu Sumbangan untuk Sejarah Filsafat Islam*, Joebaar Ayoeb (*penerj.*), (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 18.

pengertian Yang satu yang dipandang kadang sebagai suatu Esensi kadang sebagai suatu bentuk.[42]

Emanasi-emanasi Plotinus lebih tepat dinamakan aspek-aspek dari mana Realitas yang Satu dipandang. Intelek Pertama, Ruh Universal, Natur Universal, dan sebagainya, bukan merupakan eksisten-eksisten terpisah atau bebas satu sama lain, melainkan cara-cara memandang terhadap Yang Satu itu yang berlain-lainan, yakni Yang Satu dipandang sebagai Kesadaran Universal, sebagai Prinsip Aktif dalam alam, sebagai Prinsip pemberi Hidup, manifestasi secara nyata dalam dunia fenomena, dan sebagainya.[43]

Kutipan yang agak panjang di bawah ini mungkin akan semakin memperjelas konsep *tajalli* Ibnu Arabi.

> Apabila kita terima Yang Satu terpisah dari semua hubungan-hubungan dan individualisasi-individualisasi yang ada, maka kita katakan Tuhan telah mewahyukan [memanifestasikan] dirinya dalam keadaan bersatu (*al-ahadiyyah*) atau dalam keadaan kebutaan (*al-'amâ, blindness*) yakni... esensi [belaka]. Apabila kita pandang ia dalam hubungannya dengan eksistensi potensial dari dunia fenomena, maka kita katakan bahwa

---

[42] Afifi, *Filsafat*, hlm. 92.

[43] *Ibid.*, hlm. 93.

> Tuhan telah mengungkapkan dirinya dalam "keadaan Ketuhanan" (*al-martabah al-ilâhiyyah*). Ini juga keadaan yang dikatakan Ibnu Arabi *al-a`yân ats-tsâbitah*, dan keadaan dari nama-nama Tuhan. Dan apabila kita pandang dari dunia fenomena, kita katakan bahwa Tuhan telah mewahyukan dirinya dalam keadaan penguasa (*lordship*, *ar-rubûbiyyah*). Bila dipandang sebagai suatu kesadaran universal yang mengandung semua bentuk-bentuk berintelek dari eksisten-eksisten aktual dan potensial, kita katakan bahwa Realitas itu mengungkapkan dirinya di dalam Intelek Pertama, dan Tuhan mengungkapkan dirinya sebagai yang Batin (*inward*) atau gaib, dan kita namakan [ungkapan itu dengan] ... *haqîqat al-haqâ'iq* (realitas dari segala realitas). Tetapi apabila dipandang ia sebagai yang sebenarnya bermanifestasi di dalam Dunia Fenomena, kita katakan bahwa Tuhan telah memanifestasikan Dirinya dalam bentuk-bentuk dunia eksternal, dan kita identifikasikan Dia dengan Tubuh Universal (*al-jism al-kulli*). Apabila kita pikirkan dia sebagai substansi universal yang menerima semua bentuk, kita katakan bahwa Tuhan telah mewahyukan dirinya dalam materi utama (*al-hayula*)...[44]

Dalam proses ini, wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna adalah *nûr Muhammad* atau *al-insân al-*

[44] *Ibid*., hlm. 94.

kâmil."[45] Dia tidak mengacu pada sosok Muhammad secara historis, sekalipun konsep ini juga digunakan untuk meletakkan posisi keutamaan Muhammad historis sebagai *insân kâmil* di atas nabi-nabi dan manusia lain. Manifestasi paripurna Tuhan adalah *insân kâmil*, sedang manifestasi terendah adalah mineral-mineral. Tidak mengherankan jika Ibnu Arabi sendiri menyatakan bahwa "hanya dua wujud yang benar-benar berhak menamakan diri mereka Tuhan: Tuhan sendiri yang menyebut dirinya Allah di dalan kitab-Nya, dan manusia sempurna..."[46] Manusia sendirilah yang mampu mengenal Tuhan baik sebagi *al-Haqq* maupun *al-Khalq* karena manusia sempurna adala *al-Haqq* dan *al-Khalq*, internal dan eksternal, abadi dan temporal.[47]

Terlihat jelas di sini, sekalipun Ibnu Arabi mengganti konsep emanasi Plotinus dengan *tajalli*, namun ia tidak bisa mengelak dari logika plotinian. Ibnu Arabi mengatur konsep *tajalli*-nya di dalam urutan yang sama dengan yang dibuat Plotinus.

---

[45] A.E. Affifi mencatat, paling tidak ada 18 nama yang diberikan secara bergantian untuk merujuk kepada logos Muhammad: *al-haqîqat al-Muhammadiyyah*, *haqiqat al-haqâ'iq*, *rûh Muhammad*, *al-'aql al-awwal*, *al-'arsy*, *ar-rûh al-a'zham*, *al-qalam al-a'zham*, *al-khalîfah*, *al-insân al-kâmil*, *ashl al-'alam*, *adam al-haqîqi*, *al-barzakh*, *falaq al-hâyah*, *al-haqq al-makhlûq bih*, *al-hayula*, *rûh*, *al-qutb*, *'abd al-jami'*, dsb. *Ibid*., hlm. 99—100.

[46] *Ibid*., hlm. 114.

[47] *Ibid*., hlm. 116—117.

Kalau Plotinus menempatkan Akal Pertama dalam hierarki tertinggi dan dunia materi dalam hierarki terendah, maka Ibnu Arabi juga meletakkan *insân kâmil*, *haqîqat al-haqâiq*, atau *al-'aql al-awwal*, *nûr Muhammad*, sebagai wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna dan mineral sebagai wadah *tajalli* yang terendah.

Penyebutan Ibnu Arabi terhadap *nûr Muhammad* dengan *al-'aql al-awwal* saja sudah mengingatkan kita pada konsep emanasi para filsuf muslim yang terinspirasi filsafat Neoplatonisme. Dan memang, menurut Ibnu Arabi, *nûr Muhammad* adalah realitas universal yang menghimpun seluruh realitas. Ia milik bersama antara Tuhan dan makhluk. Ia memiliki sifat-sifat Tuhan dan makhluk tergantung dari perspektif mana Dia dilihat. Konsep ini jelas-jelas sama dengan konsep Eksistensi sebagai wujud pertama yang sempurna dari emanasi Yang Satu dalam buku *Libre de Causis*.

Bisa juga ditambah bahwa konsep *tajalli* yang digunakan Ibnu Arabi dalam menguraikan keluarnya yang aneka dari yang satu tidak bisa mengelak dari pengaruh paham panteisme.[48] Ibnu Arabi

---

[48] Tentang apakah konsep Ibnu Arabi masuk dalam kategori panteis atau tidak, banyak pendapat yang berbeda-beda. Fazlur Rahman dan A.E. Affifi termasuk orang yang menyatakan bahwa ajaran Ibnu Arabi "betul-betul monistik dan panteistik", yang bertentangan dengan konsep tauhid Islam, sementara Kautsar Azhari

menguraikan kesatuan wujud dengan konsep *al-Haqq* dan *al-Khalq*, di mana yang pertama adalah aspek batin sedang yang terakhir adalah aspek lahir. Alam empiris (aspek lahir) adalah wadah *tajalli* (penampakan) dari nama dan sifat-sifat Tuhan. Dari segi penampakan, *al-Haqq* serupa dan imanen dalam alam. Dia tidak hanya Tunggal, tetapi juga aneka

Uraian Ibnu Arabi ini mengingatkan kita pada doktrin filsafat panteisme Spinoza. Bagi Spinoza, Tuhan tidak hanya penyebab efisien terhadap segala sesuatu, tetapi juga esensi aspek batin. *God is not only the efficient cause on the existence of things, but also of their essence.*[49] Pendapat Ibnu Arabi yang juga sangat dekat dengan konsep panteismenya Spinoza adalah anggapan bahwa alam adalah penampakan nama dan sifat Tuhan. Spinoza menyatakan bahwa "*Individual are nothing but affections or modes of God attributes, expressing those attributes in a certain and determinate manner.*"[50]

Noer menyatakan bahwa ajaran Ibnu Arabi tidak bisa dinyatakan sama dengan ajaran Panteisme. Tentang pendapat Noer, baca Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-`Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995). Penulis lebih cenderung pada pendapat pertama mengingat begitu dekatnya pendapat-pendapat Ibnu Arabi dengan Spinoza, tokoh besar Panteisme.

[49] Benedict de Spinoza, "Ethics", W.H. White (*penerj.*), dalam *Great Books of the Western World*, (Chicago: Encyclopaedia Britanica, Inc, 1986), hlm. 365.

[50] *Ibid.*

G. Ciri-Ciri Filsafat Islam

Budhy Munawar-Rachman[51] memberi definisi filsafat Islam sebagai suatu cara memberikan penjelasan tentang Islam secara rasional dan liberal, lebih dari *kalam*. Kalau dasar-dasar *kalam* jelas bersifat keagamaan, filsafat Islam justru pertama kali beranjak dari dalil-dalil akal sebagaimana yang dilakukan oleh guru-guru mereka di Yunani. Akan tetapi, filsafat Islam jelas berbeda dengan filsafat Yunani. Sebagaimana yang telah disinggung di atas bahwa problem mendasar filsafat Islam adalah harmonisasi antara filsafat dengan Islam. Apa pun hasilnya, setiap kali kita menelaah pandangan filsafat Islam, selalu akan kita temui gema Islam yang sangat nyaring, sekalipun cara berpikir dan metodenya masih sangat khas Yunani.

Setidak, ada lima ciri khas filsafat Islam.[52] *Pertama*, mereka mempunyai kesamaan dalam melihat kebenaran Al-Qur'an, dan ajaran Islam sehari-hari. Tidak seorang pun dari para filsuf ini yang berani meragukan kebenaran Al-Qur'an, atau menyimpang dari ajaran pokok Islam—barangkali hanya ar-Razi, tetapi ini pun masih diperdebatkan. Kalau-

[51] Nafis (*ed.*), *Rekonstruksi dan Renungan*, hlm. 322.

[52] H.L. Beck & N.J.G. Kaptein, *Pandangan Barat terhadap Literatur, Hukum, Filosofi, Teologi dan Mistik tradisi Islam*, edisi Dwibahasa, (Jakarta: INIS, 1988), hlm. 49—52.

pun mereka harus berurusan dengan soal-soal sensitif, akibat tantang filsafat Aristoteles maupun Neoplatonisme, seperti masalah penciptaan waktu dan kebangkitan tubuh, mereka akan melakukan tafsir alegoris (*ta'wil*).

Dalam melakukan tafsir alegoris ini, mereka mempunyai basis rasional yang sama, yaitu logika Aristoteles. Mereka mempunyai kepercayaan yang sama terhadap kemampuan akal, dan keyakinan akan adanya kaidah yang tertinggi, yaitu Allah yang dipandang sebagai keadaan yang sempurna, penggerak yang tidak digerakkan (*mover-unmovable*), yang menciptakan dunia yang kekal. Mereka, para filsuf Islam ini, juga mempunyai pandangan yang sama dalam masalah ketuhanan, penciptaan, hakikat waktu, surga, serta tentang syarat-syarat pertumbuhan dan perkembangan masyarakat Islam.

Kedua, Para filsuf Islam percaya bahwa ada garis yang menghubungkan Islam dengan filsafat Yunani. Mereka meyakini bahwa wahyu Islam merupakan kelanjutan dari mata rantai perenial yang telah muncul dalam alam pikiran Yunani. Misalnya, al-Farabi menunjukkan bahwa Plato dan Aristoteles telah mengajarkan doktrin yang sama dengan Al-Qur'an, sekalipun dengan bahasa yang berbeda, tentang "apa yang harus dicari dalam kehidupan", yaitu mencari apa yang disebut dengan kebenaran.

Mereka pun dalam mendapatkan kebenaran dilakukan dengan metode yang sama. Hanya saja pada Plato diungkapkan dengan hikayat-hikayat, sedang Artistoteles mengungkapkannya dengan bahasa yang samar-samar. Akan tetapi, keduanya hendak mendorong pengikutnya agar menemukan kebenaran, dengan menemukannya di balik segi-seginya yang lahiriah.

Ketiga, filsafat Islam bertujuan mendapatkan pengetahuan dalam rangka mendapatkan hikmah (kearifan). Para filsuf Islam meyakini ketunggalan pengetahuan, di mana payungnya adalah metafisika atau *ilahiyât*. Ciri ketiga ini secara langsung mengantarkan filsafat Islam pada cirinya yang keempat. Kualitas kebijaksanaan atau kearifan yang hendak digapai oleh para filsuf Islam adalah kualitas keagamaan. Filsafat Islam mengandung unsur-unsur keagamaan yang diambil dari Al-Qur'an. Akan tetapi, mereka bukan sekadar meminjamnya sebagai unsur-unsur keagamaan belaka, namun sungguh-sungguh berusaha merujukkan agama dengan akal dengan tujuan untuk memberi status keilmuan pada yang pertama. Ia menerapkan struktur filsafat Yunani pada prinsip-prinsip agama, dan dengan demikian memberikan gema keagamaan pada filsafat Yunani, suatu hal yang tidak dilakukan oleh guru-guru Yunani mereka. Inilah ciri yang sangat menentukan perbedaan antara filsafat Yunani

dengan Islam. Tidak mengherankan jika Fazlur Rahman menyatakan bahwa memang, bahan-bahan atau ide-ide filsafat Islam diambil dari Yunani, tetapi konstruksi aktualnya jelas berwarna Islam.[53]

Kelima, filsafat Islam menunjukkan kegemarannya akan masalah pengetahuan dan dasar-dasar psikologi serta ontologinya. Di dalam filsafat Islam hampir pasti kita temukan analisis yang mendalam dan bagus mengenai berbagai kemampuan dan kekuasaan makhluk, tingkat-tingkat yang harus dilalui untuk mencapai kesatuan dengan sumber segala makhluk, termasuk tingkat penyucian moral. Dengan demikian, Neoplatonisme Yunani tidak berhenti pada berbagai upaya penyucian diri yang kosong dari ruh, tapi dihangatkan dengan semangat dan penjelasan yang diambil dari Al-Qur'an.

H. Dua Aliran dalam Filsafat Islam

Sebagaimana yang telah diulas di atas, momen paling penting dalam pembentukan pemikiran filsafat Islam adalah pertemuannya dengan filsafat Yunani. Dan yang penting juga untuk digarisbawahi bahwa filsafat Yunani yang diserap dalam alam pikiran Islam bukan saja datang dari Plato dan Aristoteles, melainkan juga pikiran-pikiran yang

---

[53] Rahman, *Islam*, hlm. 167.

sudah berkembang beberapa abad kemudian yang dikembangkan oleh para penerus dan penafsir mereka. Di samping Platonisme dan Aristotelianisme, terdapat pula pengaruh Stoikisme, Pitagorisme, dan terutama Neoplatonisme dari Plotinus dan Proclus. Terutama pengaruh dari Neoplatonisme inilah yang membuat wajah filsafat Islam tampil dalam wujud kebijaksanaan tunggal. Para filsuf Islam, apalagi para mistikus intelektulis sangat yakin adanya kearifan tunggal sehingga mereka menjadikannya sebagai *weltanschaung.*[54]

Dari sini kemudian muncullah nama-nama filsuf Islam besar yang kontribusinya sangat menentukan peradaban, tidak hanya peradaban Islam, tetapi juga dunia. Tercatat dari rahim Islam nama-nama filsuf yang sangat mempengaruhi dunia, seperti Ibnu Sina, al-Farabi, ar-Razi, dan Ibnu Rusyd. Tentu saja dalam buku yang cukup singkat ini tidak mungkin diungkapkan ajaran filsafat masing-masing filsuf.

Terkait dengan ini, ada baiknya kita melihat jalur perkembangan filsafat Islam dalam satu bagan. Secara umum, filsafat Islam dapat dibagi ke dalam dua kelompok, yaitu para penganut iluminasionisme dan peritatetisme. Tokoh aliran iluminasionis-

---

[54] Beck & Kaptein, *Pandangan Barat*, hlm. 47.

me adalah Suhrawardi, sedang tokoh aliran paritatetisme adalah Ibnu Sina.

Sebutan iluminasio mengacu pada Plato dan tradisi Neoplatonisme, sedang kaum peripatetik mengacu pada pengikut Aristoteles. Perbedaannya terletak pada metode pencarian kebenaran yang digunakan kedua filsuf tersebut. Pada Aristoteles, metodenya kerap disebut dengan *sintesis-deduktif*, di mana aspek deduktifnya sangat dipentingkan. Bertitik tolak dari prinsip-prinsip sederhana yang sangat umum diturunkan hubungan-hubungan yang lebih kompleks dan khusus. Sementara, metode filsafat dalam tradisi Neoplatonisme, yang disebut dengan metode *intuisi*, dilakukan dengan jalan introspeksi intuisi, dan dengan pemakaian simbol-simbol, diusahakan pembersihan intelektual, dan pada saat yang bersamaan, dilakukan penyucian jiwa sehingga tercapai suatu penyingkapan batin. Metode yang terakhir ini terutama sangat dominan dalam dunia tasawuf falsafi.[55]

I. Penutup

Filsafat Islam adalah hasil dari sebuah proses rumit, di mana sekalipun dengan sadar ia tidak mau

---

[55] Nafis (*ed.*), *Rekonstruksi dan Renungan,* hlm. 328.

melepaskan diri dari otoritas wahyu, namu ia juga dengan kesadaran penuh dan rasa hormat yang tinggi mengambil bahan-bahannya dari luar Islam, terutama Yunani. Terma Filsafat Islam di sini termasuk dalam pengertian sufisme spekulatif atau tasawuf falsafi karena pada hakikatnya ia adalah pengembangan warisan filosofis yang dibeber atas nama intuisi.

Sekalipun nama Aristoteles banyak disebut oleh para filsuf muslim, namun kenyataannya bukan Aristoteles yang paling berpengaruh dalam bangunan filsafat Islam. Tidak seperti yang banyak diduga, justru doktrin yang sangat mempengaruhi perjalanan filsafat Islam adalah doktrin yang bertentangan dengan Aristotelian, Neoplatonisme. Unsur-unsur Platonian ini merembes melalui dua buku, *Theologia of Aristotel* dan *Libre de Causis*, dua buku yang secara salah dinisbatkan kepada Aristoteles.

Dari sinilah konsep tentang Tuhan, emanasi, hierarki wujud, dan penyuciaan jiwa mendominasi rangka-rangka filsafat Islam. Sekalipun diuraikan dengan cara yang berbeda-beda, namun unsur-unsur ini masih sangat mudah kita urai. Bahkan ketika sudah dimodifikasi dalam wajah monistik oleh pendekar *wahdat al-wujûd*, Ibnu Arabi.

Bab II
AL-KINDI: PELETAK DASAR FILSAFAT ISLAM

A. Biografi al-Kindi

Nama lengkap al-Kindi adalah Abu Yusuf Ya'qub bin Ishaq bin Shabbah bin Imran bin Ismail bin Muhammad bin al-Asy'ats bin Qais al-Kindi. Tahun kelahiran dan kematian al-Kindi tidak diketahui secara jelas.[1] Yang dapat dipastikan tentang hal ini adalah bahwa ia hidup pada masa kekhalifahan al-Amin (809—813), al-Ma'mun (813—833), al-Mu'tasim (833—842), al-Watsiq (842—847), dan al-Mutawakkil (847—861).[2]

---

[1] Beberapa ahli sepakat menyebut tahun 801 M. sebagai tahun kelahiran al-Kindi sekalipun mereka berbeda pendapat tentang tahun kematiannya. Lihat M.M. Syarif, *Para Filosof Muslim*, Ilyas Hasan (*penerj.*), (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 11. Majid Fakhry memperkirakan kematian al-Kindi pada tahun 866 atau lebih sedikit setelah itu. Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, Mulyadhi Kartanegara (*penerj.*), (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1987), hlm. 110.

[2] George N. Atiyeh, *Al-Kindi: Tokoh Filosof Muslim*, Kasidjo Djojosoewarno (*penerj.*), (Bandung: Pustaka Salman, 1983), hlm. 1.

Dari fakta ini, minimal dapat diperoleh catatan penting bahwa al-Kindi hidup pada masa penerjemahan besar-besaran karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab. Dan memang, sejak didirikannya *Bait al-Hikmah* oleh al-Ma'mun, al-Kindi sendiri turut aktif dalam kegiatan penerjemahan ini. Di samping menerjemah, al-Kindi juga memperbaiki terjemahan-terjemahan sebelumnya. Karena keahlian dan keluasan pandangannya, ia diangkat sebagai ahli di istana dan menjadi guru putera Khalifah al-Mu'tasim, Ahmad.[3]

Ia adalah filsuf berbangsa Arab dan dipandang sebagai filsuf muslim pertama. Memang, secara etnis, al-Kindi lahir dari keluarga berdarah Arab yang berasal dari suku Kindah, salah satu suku besar daerah Jazirah Arab Selatan.[4] Di antara kelebihan al-Kindi adalah menghadirkan filsafat Yunani kepada kaum muslimin setelah terlebih dahulu mengislamkan pikiran-pikiran asing tersebut.

Al-Kindi telah menulis hampir seluruh ilmu pengetahuan yang berkembang pada saat itu.[5] Te-

---

[3] *Ibid.*, hlm. 7.

[4] Ahmad Fuad al-Ahwani, *Al-Kindi Failasuf al-'Arab,* (Mesir: Al-Matabi al-Hay'at al-Misriah, 1985), hlm. 11.

[5] Sebagian besar karya al-Kindi telah hilang. Dari risalah-risalanya yang masih ada, 242 karya dinisbatkan Ibnu an-Nadim kepadanya yang diklasifikasikan sebagai berikut: (1) metafisika, (2) logika, (3) aritmatika, (4) sferika, (5) musik, (6) astronomi, (7) geometri,

tapi, di antara sekian banyak ilmu, ia sangat menghargai matematika. Hal ini disebabkan karena matematika, bagi al-Kindi, adalah mukadimah bagi siapa saja yang ingin mempelajari filsafat. Mukadimah ini begitu penting sehingga tidak mungkin bagi seseorang untuk mencapai keahlian dalam filsafat tanpa terlebih dulu menguasai matematika. Matematika di sini meliputi ilmu tentang bilangan, harmoni, geometri, dan astronomi. Tetapi, yang paling utama dari seluruh cakupan matematika di sini adalah ilmu bilangan atau aritmatika karena jika bilangan tidak ada, maka tidak akan ada sesuatu apa pun.[6] Di sini kita bisa melihat samar-samar pengaruh filsafat Pitagoras.

B. Teori Pengetahuan

Untuk memahami teori pengetahuan al-Kindi, terlebih dahulu kita harus melihat pandangannya tentang jiwa atau ruh. Menurut al-Kindi, substansi ruh adalah sederhana (tidak tersusun) dan kekal. Ia memiliki arti yang sangat penting dalam kehidupan manusia. Ia sempurna dan mulia karena substansinya berasal dari substansi Tuhan. Hubungannya

(8) teologi, (9) medis, (10) astrologi, (11) topografi, (12) psikologi, (13) politik, (14) metereologi, (15) prognostika (ilmu meramal), (16) Kimia. Lihat Fakhry, *Sejarah*, hlm. 111.

[6] *Ibid.*, hlm. 143—144.

dengan Tuhan sama dengan hubungan cahaya dengan matahari.[7]

Jiwa, menurut al-Kindi, adalah prinsip kehidupan yang mempengaruhi tubuh organik untuk beberapa saat lamanya kemudian melepaskannya. Jiwa merupakan entitas tunggal yang substansinya sama dengan substansi pencipta sendiri karena ia sesungguhnya adalah limpahan dari substansi Tuhan sebagaimana sinar matahari dengan matahari. Sekalipun ia bergabung dengan tubuh, sesungguhnya ia terpisah dan independen dari tubuh. Tubuh adalah rintangan bagi jiwa sehingga ketika jiwa meninggalkan tempat tinggal sementaranya (tubuh), ia akan bersatu kembali dengan dunia intelek dan bersatu dengannya.[8]

Meskipun begitu, nasib mulia ini bisa saja diingkari oleh mereka yang tertarik pada kesenangan-kesenangan jasmaniah. Karena itu, tidak semua jiwa akan bergabung kembali dengan dunia akali yang berada di seberang langit. Bagi orang yang hidupnya tenggelam dalam kontemplasi dan tidak mengumbar kesenangan-kesenangan hidup, ia adalah orang bajik yang mengarahkan kehidupannya

---

[7] Harun Nasution, *Filsafat & Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), hlm. 17.

[8] C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, (London: Routledge, 1991), hlm. 85.

sesuai dengan Tuhan.[9] Jiwa inilah yang langsung bergabung dengan dunia intelek begitu ia terlepas dari penjara tubuh. Tetapi, bagi mereka yang terbelenggu pada kesenangan-kesenangan jasmani, maka jiwanya akan mengalami penyucian terlebih dahulu secara bertahap dengan singgah lebih dulu di bulan, Merkuri, dan planet-planet lain sehingga jiwa tersebut bersih dan pantas di bawah ke dunia akali.[10]

Al-Kindi membagi daya jiwa menjadi tiga: daya bernafsu (*appetitive*), daya pemarah (*irascible*), dan daya berpikir (*cognitive* atau *rational*). Sebagaimana Plato, ia membandingkan ketiga kekuatan jiwa ini dengan mengibaratkan daya berpikir sebagai sais kereta dan dua kekuatan lainnya (pemarah dan nafsu) sebagai dua ekor kuda yang menarik kereta tersebut. Jika akal budi dapat berkembang dengan baik, maka dua daya jiwa lainnya dapat dikendalikan dengan baik pula.[11] Orang yang hidupnya dikendalikan oleh dorongan-dorongan nafsu birahi dan amarah diibaratkan al-Kindi seperti anjing dan babi, sedang bagi mereka yang menjadikan akal budi sebagai tuannya, mereka diibaratkan sebagai raja.[12]

---

[9] *Ibid.*

[10] Fakhry, *Sejarah*, hlm. 135.

[11] Atiyeh, *Al-Kindi*, hlm. 97—98.

[12] Fakhry, *Sejarah*, hlm. 135.

Sekalipun ketiga daya tersebut merupakan daya-daya yang dimiliki oleh jiwa, namun al-Kindi sering kali hanya merujuk daya berpikir sebagai daya yang dikaitkan dengan kemampuan jiwa, sedang daya *appetitive* dan *irascible* dikaitkan dengan tubuh. Hal ini karena dalam pandangan al-Kindi, daya *appetitive* dan *irascible* ada semata-mata untuk pertumbuhan dan pelestarian (jiwa) hewani yang berkaitan dengan badan (wadag), sementara yang pertama demi membantu penyempurnaannya.[13] Sehingga, tidak mengherankan ketika ia menjelaskan bahwa arti penting jiwa dalam kehidupan manusia adalah sebagai pengatur keinginan hawa nafsu, di mana jiwa selalu menentang keinginan hawa nafsu, ia gunakan untuk membedakan jiwa dari badan. Bagi al-Kindi, badan memiliki hawa nafsu dan sifat pemarah sedang jiwa menentangnya. Jelas, antara yang menentang dan yang ditentang tidak sama. Dengan perantaraan ruhlah manusia memperoleh pengetahuan yang sebenarnya. Di sini jelas bahwa yang dimaksud dengan jiwa di sini adalah merujuk pada daya berpikir atau *rational faculty*.

Ketidaksistematisan pembahasan al-Kindi tentang jiwa sering kali menjebak bagi orang yang mempelajarinya karena di samping ketiga daya jiwa di atas, al-Kindi juga masih menyebut kemampu-

---

[13] *Ibid.*, hlm. 131.

an-kemampuan lain dari jiwa ketika ia berbicara tentang pengetahuan manusia dilihat dari cara mendapatkannya. Menurut al-Kindi, di alam terdapat benda-benda yang dapat ditangkap dengan panca indera. Benda-benda ini merupakan partikular. Sementara, yang penting bagi filsafat ialah hakikat yang terdapat dalam partikular tersebut, yaitu universal. Tiap-tiap benda memiliki dua hakikat, partikular/*juz'iyah*/*aniyah* dan universal/*kulliyah*/*mahiyah*. Karena itu, al-Kindi membagi pengetahuan menjadi dua: pengetahuan pancaindera dan pengetahuan akal. Pengetahuan pancaindera hanya mengenai yang lahir-lahir saja. Pengetahuan akal merupakan hakikat-hakikat dan hanya diperoleh kalau manusia mampu melepaskan sifat kebinatangan dalam dirinya. Dengan kata lain, ia harus meninggalkan dunia dan berpikir serta konsentrasi tentang wujud. Ketika jiwa sudah terbebas dari belenggu materi dan senantiasa berpikir dan konsentrasi tentang hakikat wujud, maka ia menjadi suci. Dalam keadaan ini, ia akan mampu menangkap ilmu-ilmu yang memancar dari Tuhan karena ia sendiri adalah pancaran dari substansi Tuhan. Ia ibarat cermin yang mampu menangkap gambar-gambar yang ada di depannya.[14]

---

[14] Nasution, *Filsafat & Mistisisme*, hlm. 16—18.

Pengetahuan indriawi berkaitan dengan objek-objek lahir. Sebagaimana watak objek lahir, hasil dari tangkapan indriawi selalu berubah-ubah. Tindakan penginderaan ini menghasilkan formasi bayang-bayang tertentu dalam kecakapan membayangkan (*representative faculty*), dan bayang-bayang ini kemudian dimasukkan ke dalam kecakapan menyimpan (*retentive faculty*) sebagai tindak pemeliharaan, dan dengan begitu diperoleh tingkat keabadian tertentu. Sementara, objek pengetahuan rasional bersifat universal dan imateriil yang kebenarannya diambil dengan cara menyimpulkan secara logis dan niscaya dari prinsip pengenalan pertama yang diketahui secara intuitif, seperti "keseluruhan adalah lebih besar dari bagian". Di samping itu, objek pemikiran rasional juga berkaitan dengan bentuk-bentuk yang dicapai melalui abstraksi objek-objek indriawi.[15]

Lebih detil lagi, Majid Fakhry menjelaskan bahwa penginderaan adalah tindakan memisahkan bentuk indriawi dari objek indriawi dengan bantuan organ indera. Dalam tindakan ini, objek indriawi dan organ indera dianggap sama. Di kala tidak ada objek indriawi, kecakapan imajinasi dan representatif menimbulkan bayang-bayang yang sama sekali berbeda, baik dalam tidur maupun jaga.

---

[15] Fakhry, *Sejarah*, hlm. 116—117.

Semakin sedikit pikiran dikacaukan hal-hal partikular yang dapat diinderai, semakin tajam tindakan imajinasi. Kecakapan membayangkan (*representative*) yang bebas dari tindakan objek-objek lahiriah, berkemampuan untuk melahirkan gabungan bayang-banyang yang tiada taranya di dunia kenyataan. Dalam keadaan seperti itu, jiwa kadang-kadang begitu tajam sehingga dapat meramalkan kejadian yang akan datang dengan cara membuat kesimpulan dari representasi-representasi khusus. Jika kecakapan menyimpulkan jiwa itu lemah, maka ramalan-ramalannya tidak terbukti di masa depan.[16]

Akal memiliki analog tertentu dengan penginderaan dalam dua hal. *Satu*, melepaskan bentuk-bentuk objek akali. *Dua*, menjadi identik dengan objek dalam tindakan berpikir. Al-Kindi membedakan empat pengertian akal:

- Akal yang berada dalam potensialitas atau akal potensial atau materiil;
- Akal yang telah berubah dari potensialitas ke aktualitas atau akal habitual atau *habitual without practising*;
- Akal manifes atau *habitual with practising*;
- Akal yang selalu aktual atau Akal Aktif atau *agent*.[17]

---

[16] *Ibid*., hlm. 136.

[17] *Ibid*., hlm. 137; Lihat juga Qadir, *Philosophy*, hlm. 85.

Secara ringkas, C.A. Qadir[18] menjelaskannya sebagai berikut:

> *...he mentioned four kinds of intelect-the material, the habitual (divided into two, one possessing knowledge without practising it, and the other possessing knowledge and practising it), and the agent. The first, namnely the material, is pure potentiality and is perishable. The second, The habitual, is actuality, it is possession of knowledge. The Third, the agent, is the divine intelect which suffuses the individual souls.*

Ketika jiwa memahami bentuk-bentuk akali yang tidak berhubungan dengan materi dan bayang-bayang imajinasi, ia akan menjadi sama dengan bentuk-bentuk itu dan akal kemudian beralih dari potensialitas ke aktualitas. Dalam proses peralihan ini, bentuk-bentuk akali berperan sebagai sebab efisien karena kalau tidak, peralihan ini tidak akan terjadi. Dipandang dari aktualitas bentuk-bentuk akali, bentuk-bentuk ini identik dengan Akal Aktif karena dalam tindakan pengenalan, perbedaan antara akal dengan objeknya sama sekali tidak ada. Dilihat dari sudut pandang jiwa yang berusaha untuk memahami, bentuk-bentuk ini dapat disebut dengan akal perolehan (akal *mustafâd*), selama jiwa memperoleh bentuk-bentuk ini dari Akal Aktif

[18] Qadir, *Philosophy*, hlm. 85.

sendiri. Bila jiwa telah memahami bentuk-bentuk ini, maka ia dapat dipandang mempunyai kemampuan untuk melepaskan bentuk-bentuk itu semuanya dan dalam kasus ini pengenalan bersifat habitual atau dari potensialitas ke aktualitas. Ketika jiwa terlibat benar-benar dalam merenungkan bentuk-bentuk akali dan mempraktikkannya kepada yang lain, maka pengenalannya bersifat manifes. Dengan kata lain, akal manifes mengacu pada tingkat kedua aktualitas yang membedakan antara aktualitas pertama yang hanya memiliki pengetahuan dan aktualitas kedua yang mempraktikkannya.[19] Tidak mengherankan jiwa penyebutan akal manifest ini beragam. M.M. Syarif, misalnya, menyebutnya dengan "akal yang kedua",[20] sedang George N. Atiyeh menyebutnya dengan "akal budi sekunder",[21] dan C.A. Qadir menyebutnya dengan "akal habitual yang dipraktikkan".[22]

Pembagian objek ke dalam materiil dan imateriil ini sesuai dengan pembagian filsafat ke dalam fisika dan metafisika. Entitas yang jatuh ke dalam separo jarak antara materiil dan imateriil, di satu

---

[19] Fakhry, *Sejarah*, hlm. 137; Bandingkan dengan Atiyeh, *Al-Kindi*, hlm. 97—98 & 109—110.

[20] Lihat Syarif, *Para Filosof*, hlm. 15.

[21] Lihat Atiyeh, *Al-Kindi*, hlm. 109.

[22] Lihat Qadir, *Philosophy*, hlm. 85.

sisi ia imateriil, tetapi di sisi lain ia dapat dengan mudah berhubungan dengan materi, yaitu jiwa.

Tiap-tiap ilmu berkaitan dengan jenis pembuktian khusus. Dalam metafisika dan matemtika kita mencari demonstrasi (*burhân*), sementara dalam ilmu-ilmu yang lebih rendah seperti fisika, retorika dan sejarah kita mencari pengakuan, representasi, konsensus atau persepsi indriawi. Kerancuan akan ditemui pada penerapan metode yang yang salah terhadap persoalan pokok yang salah.[23]

Bagi al-Kindi, fungsi filsafat sesungguhnya bukan untuk menggugat kebenaran wahyu atau untuk menuntut keunggulan yang lancang atau menuntut persamaan dengan wahyu. Filsafat haruslah sama sekali tidak mengajukan tuntutan sebagai jalan tertinggi menuju kebenaran dan mau merendahkan dirinya sebagai penunjang bagi wahyu.[24] Ia mendefinisikan filsafat sebagai pengetahuan tentang segala sesuatu sejauh jangkauan pengetahuan manusia.[25] Karena itu, al-Kindi dengan tegas mengatakan bahwa filsafat memiliki keterbatasan dan bahwa ia tidak dapat mengatasi problem semisal mukjizat, surga, neraka, dan kehidupan akhirat.[26]

---

[23] Fakhry, *Sejarah*, hlm. 118.

[24] *Ibid.*, hlm. 142.

[25] *Ibid.*, hlm. 114.

[26] Qadir, *Philosophy*, hlm. 77.

Dalam semangat ini pula, al-Kindi mempertahankan penciptaan dunia *ex nihilio*, kebangkitan jasmani, mukjizat, keabsahan wahyu, dan kelahiran dan kehancuran dunia oleh Tuhan.

Bab III
AR-RAZI: FILSUF MUSLIM NONKOMPROMIS

A. Biografi ar-Razi

Nama lengkap ar-Razi adalah Abu Bakar Muhammad bin Zakariya ar-Razi. Ia dilahirkan di Rayy, di Propinsi Khurasan dekat Teheran, pada tahun 864 M.[1] Ia wafat pada usia 62 tahun, yaitu pada 25 Oktober 925.

Pada masa mudanya, ia menjadi *money changer* dan ahli memainkan harpa. Di samping itu, ia juga sangat respek terhadap ilmu kimia.[2] Ia belajar kepada Ali bin Rabban ath-Thabari (808 M.), seorang dokter sekaligus filsuf.[3] Guru inilah yang menum-

---

[1] Terdapat perbedaan tentang tahun kelahiran ar-Razi. Harun Nasution menyebut tahun 864, sedang H.A. Mustafa menyebut tahun 865. Lihat Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 19—20; H.A. Mustafa, *Filsafat Islam,* (Bandung: Pustaka Setia, 1997), hlm. 110.

[2] Ia meninggalkan ilmu tersebut setelah matanya terserang penyakit karena eksperimen-eksperimen yang dilakukannya. Kemudian, ia beralih ke dunia kedokteran dan filsafat. Lihat M.M. Syarif, *History of Muslim Philosophy, II,* (Weisbaden, 1963), hlm. 434.

[3] Mustafa, *Filsafat,* hlm. 114.

buhkan minat ar-Razi terhadap kedua subjek keilmuan tersebut sehingga pada akhirnya dia menjadi seorang filsuf besar sekaligus seorang dokter yang cukup ternama.

Penguasaannya terhadap ilmu kedokteran membuat namanya sangat terkenal, baik di Barat maupun di Timur. Bahkan, ia dipandang sebagai dokter terbesar abad Pertengahan dan seorang dokter muslim yang tiada bandingnya.[4] Ia dipercaya memimpin rumah sakit di Rayy oleh Mansur bin Ishaq bin Ahmad bin Asad ketika ia baru menjelang usia 30 tahun, dan kemudian mengambil alih kepemimpinan rumah sakit di Bagdad.

Ar-Razi banyak menulis buku-buku kedokteran seperti *Ath-Thibb al-Mansur* yang dipersembahkan kepada Gubernur al-Mansur; *Al-Hawi*, ensiklopedi ilmu kedokteran yang diterjemahkan ke dalam bahasa Latin pada tahun 1279 dengan judul *Continens* dan mengalami cetak ulang beberapa kali. Buku tersebut menjadi referensi di Eropa sampai abad ke-17.[5]

Karya ilmiah dan filsafat ar-Razi sangat banyak. Bahkan, dalam outobiografinya, ia menyatakan

---

[4] Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah: Manhaj wa Tathbiquh, I,* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1976), hlm. 88.

[5] Nasution, *Filsafat*, hlm. 17.

telah menulis 200 buah judul yang di dalamnya termuat berbagai macam ilmu pengetahuan kecuali matematika.[6] Beberapa karya monumentalnya antara lain *Ath-Thibb ar-Ruhany*; *Ash-Shirat al-Falsafah*, *Kitab al-Lahzhah*; *Kitab al-Ibn al-Ilahy*; *asy-Syukr 'ala Proclus*,[7] dan sebagainya.

B. Filsafat Lima Kekal

Ar-Razi adalah seorang filsuf muslim rasionalis murni. Ia sangat mempercayai kekuatan akal. Akal, dalam filsafat ar-Razi, menempati posisi yang sangat tinggi. Ia diberi ruang gerak yang sangat bebas. Dalam pandangannya, manusia dengan akalnya dapat mengetahui segala yang berguna dan bermanfaat bagi dirinya, membuat hidupnya lebih baik, dapat mengenal lebih jauh hal-hal yang tersembunyi. Oleh karena itu, manusia tidak boleh menyia-nyiakan akal dan tidak boleh mengekangnya. Dan segala keputusan yang diambil manusia harus sesuai dengan perintah akal.[8]

Ar-Razi sama sekali menolak semua pemikiran yang irasional. Bahkan, ia meragukan wahyu dan

---

[6] Ar-Razi, *Rasa'il Falsafiyah*, Lajnah at-Turats al-Araby (*ed*.), (Bairut: Dar al-Alaq al-Jadidah, 1982), hlm. 109.

[7] Mustafa, *Filsafat*, hlm. 117.

[8] Ar-Razi, *Rasa'il*, hlm. 18.

kenabian. Baginya, penerimaan ajaran-ajaran yang dibawa para nabi, tidak lebih dari sekadar tradisi dan akibat dari kekuasaan yang dimiliki oleh para pemuka agama atau karena terpengaruh oleh upacara keagamaan yang memikat perasaan orang yang taraf pemikirannya masih sederhana.[9] Bahkan, dia mengkritik kitab-kitab suci, dan bahkan menolak Al-Qur'an sebagai mukjizat baik bahasa maupun kandungan isinya[10] dan lebih menyukai buku-buku ilmiah.[11]

Paling tidak, ada tiga alasan yang dikemukakan ar-Razi mengapa dia menolak wahyu dan kenabian:

- Akal sudah mencukupi untuk membedakan antara yang baik dan yang buruk, berguna dan tidak berguna. Bahkan, dengan akal, manusia dapat mengatur dirinya dan mengetahui Tuhan;
- Tidak ada keistimewaan bagi seseorang untuk mengatur dan membimbing orang lain karena setiap manusia dilahirkan dalam keadaan yang sama. Hanya saja, dalam perjalanan hidup selanjutnya, ada orang yang mampu memupuk dan menggunakan akalnya sesuai dengan latar belakang pendidikan masing-masing;

---

[9] Nasution, *Filsafat*, hlm. 19—20.

[10] *Ibid.*, hlm. 20.

[11] C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, (London: Routledge, 1991), hlm. 12.

- Ajaran para nabi saling bertentangan. Mereka (pemeluk agama) saling menjunjung tinggi ajaran nabinya masing-masing sehingga terjebak pada fanatisme buta dan menolak ajaran nabi yang lain sehingga menimbulkan pertentangan, bahkan pembunuhan yang berakibat pada kesengsaraan manusia.

Berdasarkan pikiran-pikirannya yang nakal tersebut, tidak mengherankan jika ia sampai dikecam sebagai kafir. Atas dasar pemikiran dan tindakannya yang kontroversial tersebut, muncul berbagai kecaman terhadapnya yang berbau tuduhan. Dia dituduh tidak memahami pikiran Aristoteles sehingga mendukung pikiran naturalis kuno.

Pikiran ar-Razi dalam kacamata umum memang dianggap telah meninggalkan agama karena sedikitpun ia tidak mau menundukkan akalnya di bawah doktrin. Dia sama sekali tidak mau kompromi. Memang, ar-Razi adalah seorang filsuf muslim yang sangat berani menentang arus. Di saat ajaran Aristoteles tengah ditegakkan oleh para filsuf muslim lain serta bahaya bid'ah tengah disorot secara dramatis oleh Khalifah Abbasiyah, dia justru berani menentang, baik ajaran Aristoteles maupun kepercayaan fundamental Islam dengan melangkah di atas lorong filsafat yang baru. Pikiran filsafatnya adalah tipikal pikiral nonkompromis, baik kepada

ajaran filsafat pendahulunya maupun doktrin-doktrin Islam yang menjadi keyakinan *mainstream.*

Pemikiran filsafat ar-Razi sebenarnya bertumpu pada doktrin "lima kekal", yaitu Tuhan, jiwa universal, materi pertama, ruang absolut, dan zaman absolut. Dari lima kekal tersebut, ada dua yang hidup dan bergerak, yaitu Tuhan dan ruh. Sementara, yang pasif dan hidup adalah materi pembentuk setiap wujud, sedang yang tidak hidup, tidak bergerak, tidak pasif adalah kehampaan dan keberlangsungan.[12]

Ar-Razi membedakan antara waktu (*al-waqt*) dan keberlangsungan (*ad-dahr*). Bagi ar-Razi, waktu ibarat sederetan bilangan atau angka. Menurutnya, angka berlaku bagi satu, bukan yang lain, karena keterbatasan berkaitan dengan keangkaan. Karenanya, filsuf ini mendefinisikan waktu sebagai keberlangsungan yang berawal dan berakhir. Materi yang terbentuk oleh susunan berkaitan dengan ruang, karena itu, harus ada ruang. Pergantian bentuknya merupakan kekhasan waktu, ada yang yang dulu dan ada yang berikutnya. Itulah perlunya waktu.[13] Sementara, keberlangsungan (*ad-dahr*) adalah waktu absolut yang abadi dan tidak ada per-

[12] Mustafa, *Filsafat*, hlm. 120.

[13] *Ibid.*, hlm. 119—120.

gantian antara masa lalu, masa kini, dan masa depan seperti deretan angka-angka.

1. Tuhan dan Jiwa (Ruh)

Seperti yang dikatakan oleh Madjid Fakhry bahwa ar-Razi tidak mengajukan pembuktian apa pun tentang kekekalan Pencipta dan jiwa. Oleh karena itu, keabadian jiwa dan pencipta harus dinyatakan telah diajukan oleh ar-Razi sebagai sebuah pernyataan aksiomatik.[14]

Disebabkan kegilaan jiwa pada materi, akhirnya Tuhan mengadakan apa yang tidak dapat dicapai oleh jiwa sendiri, yaitu kesatuan dengan bentuk-bentuk materiil. Dengan kesatuan ini, maka dunia terjalin. Sekalipun demikian, jiwa tetap menjadi 'orang asing' di dunia materiil. Jadi, Tuhan menciptakan dunia semata-mata menolong ruh ketika ia tertarik pada materi pertama, sedang materi pertama memberontak. Tuhan kemudian menolong ruh dengan membentuk alam ini dengan susunan yang kuat sehingga ruh dapat mencari kesenangan di dalamnya.[15]

Terpikatnya ruh pada materi menandakan betapa ruh itu bodoh. Sekalipun ia asalnya hidup dan

---

[14] Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, Mulyadhi Kartanegara (*penerj.*), (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987), hlm. 160.

[15] *Ibid.*

bergerak, ia selalu berusaha untuk menyatu dengan materi dan tertarik dengan berbagai kesenangan jasamani. Ia terbuai dengan kesenangan tersebut sehingga ia lupa bahwa kebahagiaan yang sebenarnya bukan terletak pada penyatuan dengan materi. Berkat cahaya akal, ia sadar nasibnya yang sejati dan terdorong untuk mencari tempatnya di dunia akali yang merupakan tempat tinggal yang hakiki.

Pemosisian yang tinggi bagi akal untuk membimbing manusia ke jalan yang benar ini akhirnya secara logis meletakkan filsafat sebagai jalan yang harus ditempuh bagi penyujian jiwa dan cara untuk lepas dari belenggu tubuh. Seperti yang dijelaskan Majid Fakhry, "...Tuhan menciptakan manusia dan memberinya akal dari 'esensi ketuhanan-Nya', sehingga akal pada akhirnya dapat menggugah jiwa dari keterlenaan jasmaninya dalam tubuh manusia, dan mengingatkannya pada nsib (hakikatnya) yang sejati sebagai warga dunia yang lebih tinggi (akali) dan akan tugasnya untuk mencari dunia tersebut melalui pengkajian filsafat."[16]

Untuk menyadarkannya bahwa sebenarnya kebahagiaan berada di luar materi hanya dapat dilakukan melalui filsafat. Artinya, sebelum kembali ke asalnya, ruh tersebut harus membersihkan diri

[16] *Ibid.*, hlm. 155.

melalui filsafat. Setelah itu, baru ia akan mencapai tujuan akhir yang merupakan kebahagiaan sesungguhnya, yaitu dunia akali.

2. Materi

Materi pertama menurut ar-Razi berbentuk atom-atom yang masing-masing mempunyai volume. Dunia ini tersusun dari atom-atom. Atom yang padat merupakan atom tanah, yang agak jarang adalah atom air, yang semakin jarang adalah atom udara, dan yang paling jarang adalah atom api. Ketika dunia dihancurkan, ia akan terpisah dalam bentuk aton-atom.[17]

Paling tidak ada dua alasan bahwa materi pertama itu kekal. *Pertama*, penciptaan tidak hanya mensyaratkan seorang pencipta yang mendahuluinya, tetapi juga sebuah substratum atau materi, di mana tindakan tersebut melekat karena *creatio ex nihilio* tidak dapat diterima secara logia. *Kedua*, Jika Tuhan telah mampu mencipta sesuatu dari ketiadaan, maka Dia harus menciptakan segala sesuatu dari ketiadaan karena ini adalah modus penciptaan yang paling sederhana dan cepat.[18] Penciptaan sesuatu dari ketiadaan lebih mudah daripada menyu-

[17] Nasution, *Filsafat*, hlm. 22.

[18] Fakhry, *Sejarah*, hlm. 157.

sunnya. Pencipta yang bijaksana tentu tidak akan melaksanakan apa yang lebih jauh dari tujuannya kecuali jika Dia tidak mampu melaksanakannya. Karena Tuhan ternyata tidak melakukan hal yang demikian, maka dapat disimpulkan bahwa alam ini diciptakan dari materi yang telah mendahuluinya sejak semula.

3. Ruang

Ruang adalah sebuah *locus* atau tempat keberadaan materi. Dalam arti bahwa setiap materi membutuhkan ruang. Karena materi itu kekal tentu memerlukan ruang yang kekal pula. Ruang di sini adalah sebuah konsep yang abstrak yang berbeda dengan konsep "tempat"-nya Aristoteles yang tidak bisa dipisahkan secara logis dengan tubuh.

Ar-Razi membedakan ruang menjadi dua, ruang universal (absolut) dan ruang relatif (partikular). Ruang universal tidak terbatas dan tidak tergantung pada dunia dan segala yang ada di dalamnya, sedang ruang relatif terikat dengan wujud yang menempatinya. Ruang partikular tidak dapat dipahami secara terpisah dari materi yang merupakan esensinya yang sejati.

Jika seseorang mengatakan bahwa ruang ini terbatas, maka batasnya adalah wujud yang berada di luar ruang dan karena setiap wujud yang ter-

batas pasti berada di dalam ruang, maka ruang itu tidak terbatas, dan yang tidak terbatas adalah kekal sehingga ruang itu kekal. Sebagai yang tidak tergantung pada tubuh dan kepada ukuran, maka ruang ini tidak terbatas dan sekaligus kekal. Sementara, bagi aristoteles, ruang tidak dapat dipisahkan dari tubuh alam semesta dan karena itu bersifat terbatas. Konsekuensi berikutnya adalah jika Aristoteles memustahilkan kekosongan, maka ar-Razi justru sebaliknya.[19]

4. Waktu

Ar-Razi membedakan antara masa absolut (*ad-dahr*) dengan masa terbatas (*al-waqt*). Yang pertama kekal, sedang yang kedua tidak kekal karena yang kedua terikat dengan gerakan falak sehingga dapat dihitung dan disifati dengan angka. Sedangkan waktu absolut terlepas sama sekali dari alam semesta dan gerakan falak. Ia tidak bermula dan tidak berakhir. Yang pertama dibayangkan sebagai sesuatu yang tidak dapat diukur dan tak terbatas, yang merupakan perlangsungan dunia akali, yang berbeda dengan perlangsungan dunia indriawi, sedang yang kedua dapat diukur dan terbatas.

Untuk memahami masa absolut, kita harus meninggalkan gerak falak dan timbul-tenggelamnya

---

[19] *Ibid*., hlm. 157—158.

matahari. Selanjutnya, kita memusatkan pikiran dan perhatian kepada konsep murni tentang gerak keabadian sehingga terbayang masa absolut. Waktu absolut ini, sebagaimana kekosongan yang tak terbatas, hanya dapat dipahami secara intuitif terlepas dari ukuran dunia dan perlangsungannya.

Inilah juga salah satu perbedaan antara ar-Razi dan Aristoteles. Yang terakhir mengatakan bahwa waktu semacam gerak atau deretan bilangan sehingga relativitas waktu tergantung secara logis pada gerak pada umumnya dan gerakan falak pada khusunya. Menurut ar-Razi, gerak tidaklah menghasilkan waktu, tetapi hanya menyingkap atau memperlihatkan waktu sehingga secara esensial, keduanya tetap berbeda.[20]

[20] *Ibid.*, hlm. 158—159.

Bab IV

AL-FARABI: PEMBENARAN FILOSOFIS ATAS KENABIAN DAN WAHYU

A. Biografi dan Kehidupan Ilmiah al-Farabi

Abu Nashr Muhammad bin Muhammad bin Tarkhan bin Auzalagh al-Farabi atau yang biasa dikenal dengan al-Farabi lahir di Wasij, sebuah dusun kecil di kota Farab, Propinsi Transoxiana, Turkestan, sekitar tahun 890. Dia berasal dari keluarga bangsawan-militer Turki.[1]

Al-Farabi melewatkan masa remajanya di Farab. Di kota yang mayoritas mengikuti madzhab Syafi'iah inilah al-Farabi menerima pendidikan dasarnya. Dia digambarkan "sejak dini memiliki kecerdasan istimewa dan bakat besar untuk menguasai hampir setiap subjek yang dipelajari." Pada masa awal pendidikannya ini, al-Farabi belajar Al-

---

[1] Osman Bakar, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu menurut al-Farabi, al-Ghazali, Quthb ad-Din asy-Syirazi*, Purwanto (*penerj.*), (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 26—27.

Qur'an, tata bahasa, kesusasteraan, ilmu-ilmu agama (fiqh, tafsir, dan ilmu hadits), dan aritmatika dasar.[2]

Setelah menyelesaikan studi dasarnya, al-Farabi pindah ke Bukhara untuk menempuh studi lanjut fiqh dan ilmu-ilmu lanjut lainnya. Pada saat itu, Bukhara merupakan ibukota dan pusat intelektual serta religius dinasti Samaniah yang menganggap dirinya sebagai bangsa Persia. Pada saat al-Farabi di Bukhara, Dinasti Samaniah di bawah pemerintahan Nashr bin Ahmad (874—-892). Munculnya dinasti ini menandai munculnya budaya Persia dalam Islam. Pada masa inilah al-Farabi mulai berkenalan dengan bahasa dan budaya serta filsafat Persia. Juga di Bukhara inilah al-Farabi pertama kali belajar tentang musik.[3] Kepakaran al-Farabi di bidang musik dibuktikan dengan karyanya yang berjudul *Kitab al-Musiqa al-Kabir* atas permintaan Abu Ja'far Muhammad bin al-Qasim, Wazir Khalifah ar-Radhi tahun 936.[4]

Sebelum dia tenggelam dalam karir filsafatnya, terlebih dahulu dia menjadi seorang qadhi. Setelah melepaskan jabatan qadhinya, al-Farabi kemudian berangkat ke Merv untuk mendalami logika Aristotelian dan filsafat. Guru utama al-Farabi adalah

---

[2] *Ibid*., hlm. 28.

[3] *Ibid*., hlm. 29.

[4] *Ibid*., hlm. 35.

Yuhanna bin Hailan. Di bawah bimbingannya, al-Farabi membaca teks-teks dasar logika Aristotelian, termasuk *Analitica Posteriora* yang belum pernah dipelajari seorang muslim pun sebelumnya di bawah bimbingan guru khusus. Dari fakta ini diyakini bahwa al-Farabi telah menguasai bahasa Siria dan Yunani ketika belajar kitab-kitab Aristoteles tersebut karena kitab tersebut baru diterjemah ke dalam bahasa Arab pada tahun-tahun setelah al-Farabi mempelajarinya dalam bahasa aslinya.[5]

Setelah dari Merv, bersama gurunya ia berangkat ke Bagdad sekitar tahun 900. Pada masa kekhalifahan al-Muqtadir (908—-932), bersama gurunya ia berangkat ke Konstantinopel untuk lebih memperdalam filsafat. Tetapi, sebelumnya ia sempat singgah beberapa waktu lamanya di Harran. Pada rentang tahun 910—920 ia kembali ke Bagdad dan di sana ia menemui Matta bin Yunus, seorang filsuf Nestorian, telah memiliki reputasi yang tinggi dalam bidang filsafat dan mampu menarik minat banyak orang dalam kuliah-kuliah umumnya tentang logika Aristotelian. Segera ia bergabung menjadi murid Matta. Akan tetapi, kecemerlangan al-Farabi dengan singkat mampu mengatasi reputasi gurunya dalam bidang logika.[6]

---

[5] *Ibid.*, hlm. 33.

[6] *Ibid.*, hlm. 35.

Pada akhir tahun 942, ia pindah ke Damaskus karena situasi politik Bagdad yang memburuk. Dia sempat tinggal di sana selama dua tahun dimana waktunya siang hari digunakan untuk bekerja sebagai penjaga kebun dan malam hari dihabiskan untuk membaca dan menulis karya-karya filsafat. Dengan alasan yang sama, ia pindah ke Mesir untuk pada akhirnya kembali lagi ke Damaskus pada tahun 949. Selama masa tinggal di Damaskus yang kedua ini al-Farabi mendapat perlindungan dari putera mahkota penguasa baru Siria, Saif ad-Daulah (w. 967). Dalam perjumpaan pertamanya, Saif ad-Daulah sangat terkesan dengan al-Farabi karena kemampuannya dalam bidang filsafat, bakat musiknya serta penguasaannya atas berbagai bahasa. Kehidupan sufi asketik yang dijalaninya membuatnya ia tetap berkehidupan sederhana dengan pikiran dan waktu yang tetap tercurah untuk karir filsafatnya. Akhirnya, pada bulan Desember 950, ia meninggal dunia di Damaskus pada usia delapan puluh tahun.[7]

B. Filsafat Kenabian: Tangkisan al-Farabi terhadap Paham Naturalisme

Seperti yang telah diterangkan dalam bab sebelumnya, tokoh naturalis dalam Islam yang paling

---

[7] *Ibid.*, hlm. 35—37.

terkenal adalah ar-Razi. Dia dicaci maki karena dianggap mendukung "pandangan kaum naturalis kuno" sehingga ia berani menolak kenabian dan wahyu sebagai sesuatu yang tidak perlu karena akal telah mencukupkan dirinya untuk mencari kebenaran.

Terhadap doktrin kaum naturalis inilah filsafat kenabian al-Farabi diarahkan.[8] Menurut al-Farabi, nabi dapat mengetahui hakikat-hakikat karena ia dapat berkomunikasi dengan Akal Kesepuluh yang merupakan akal terakhir dalam rangkaian proses emanasi. Dalam paham al-Farabi, Akal Kesepuluh ini dapat disamakan dengan malaikat. Kesanggupan berkomunikasi dengan Akal Kesepuluh inilah yang memungkinkan para nabi dan rasul dapat menerima wahyu.[9]

Filsafat kenabian al-Farabi terkait erat dengan ajarannya tentang hierarki daya-daya jiwa manuisa. Menurutnya, kemampuam penginderaan jiwa manusia terbagi ke dalam lima tahap. Urutan perkembangan kemampuan penginderaan jiwa manusia adalah sebagai berikut:

- Pertumbuhan. Dengan daya ini memungkinkan manusia untuk tumbuh;

[8] Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), hlm. 32.

[9] *Ibid.*, hlm. 31.

- Penginderaan. Daya ini memungkinkan manusia untuk menerima rangsangan seperti panas dan dingin. Dengan daya ini manusia mampu mengecap, membau, mendengar suara, dan melihat;
- Bernafsu. Daya ini memungkinkan manusia untuk merasakan suka atau tidak suka terhadap suatu objek;
- Mengkhayal. Memungkinkan manusia untuk memperoleh kesan dari hal-hal yang dirasakan setelah objek tersebut lenyap dari jangkauan indera. Kemampuan daya ini adalah menggabungkan atau memisahkan seluruh kesan-kesan yang ada sehingga menghasilkan potongan-potongan atau kombinasi-kombinasi yang beraneka ragam. Hasilnya bisa jadi benar, bisa jadi salah;
- Berpikir. Daya ini memungkinkan manusia memahami berbagai pengertian sehingga dapat membedakan yang mulia dari yang hina serta untuk menguasai seni dan ilmu.

Kelima daya jiwa ini membentuk hierarki di mana setiap tahap hadir untuk tahap di atasnya. Hierarki tertinggi tentu saja adalah daya berpikir[10] Menurut al-Farabi, manusia memperoleh pengeta-

[10] Bakar, *Hierarki Ilmu*, hlm. 67.

huan dari daya mengindera, mengkhayal, dan berpikir. Ketiga daya ini merujuk pada kedirian manusia yaitu *jism*, *nafs*, dan *aql*. Daya mengindera merujuk pada indera eksternal sedang daya mengkhayal dan berpikir disebut dengan indera internal.[11]

Daya mengindera hanya dapat mengetahui dunia eksternal, yaitu dunia materiil. Penginderaan tidak dapat mencapai bentuk objek setelah materinya tidak ada. Penginderaan membutuhkan materi untuk menghadirkan bentuk. Oleh karenanya, guna mengabstraksi materi agar memperoleh pengertian bentuk-bentuk, manusia membutuhkan daya di atas mengindera, yaitu daya mengkhayal.[12]

Untuk menyimpan bentuk-bentuk setelah objek menghilang dari jangkauan penginderaan dilakukan oleh daya representasi, salah satu bagian daya mengkhayal. Sekalipun demikian, bentuk-bentuk dalam daya representasi tidak terbebas dari aksiden-aksiden materiil. Artinya, bentuk-bentuk ini ditangkap dengan seluruh kaitan dan hubungan materiilnya seperti tempat, waktu, kualitas, dan kuantitas. Daya representasi hanya menyimpan bentuk yang tertangkap oleh indera eksternal. Padahal, ada

---

[11] *Ibid*.

[12] *Ibid*., hlm. 68—69.

bentuk yang tidak dapat dijangkau oleh indera eksternal sekalipun ia tetap berhubungan dengan objek-objek terinderai. Bentuk ini hanya dapat ditangkap oleh daya mengkhayal lain, yaitu daya estimasi atau *wahm.*[13]

Contoh kerja daya estimasi ini adalah ketika seekor domba melihat serigala, ia tidak hanya menangkap aspek fisik srigala, tetapi juga sikap permusuhan srigala terhadapnya. Permusuhan ini jelas aspek nonmateriil yang berada di luar jangkauan indera eksternal. Karena *wahm* mengabstraksi entitas-entitas nonmateriil dari materi, maka tingkat abstraksinya berada di atas representasi. Entitas-entitas nonmateriil yang ditangkap *wahm* disimpan dalam kemampuan lain, yaitu daya ingat.[14]

Daya mengkhayal yang lain adalah daya kompositif. Daya ini berfungsi untuk menggabungkan citra-citra tertentu dengan citra-citra lainnya atau memilah-milahnya. Citra baru yang terbentuk ini bisa jadi salah bisa jadi benar tergantung pada ada tidaknya rujukannya secara objektif di dunia eksternal. Daya ini pada manusia disebut daya imajinasi rasional, sedang pada binatang disebut imajinasi sensitif. Perbedaannya adalah pada manusia

[13] *Ibid.*, hlm. 70.

[14] *Ibid.*, hlm. 71.

daya ini memanfaatkan bantuan *wahm* sedang pada binatang justru sebaliknya, dimanfaatkan *wahm*.[15]

Jadi, daya mengkhayal memiliki lima indera internal, yaitu daya representasi, estimasi, memori, imajinasi rasional, dan imajinasi sensitif. Setelah daya mengkhayal, daya yang dimiliki manusia untuk memperoleh pengetahuan adalah daya berpikir. Daya berpikir adalah kemampuan yang dimanfaatkan manusia untuk memahami. Daya pikir ini dibagi al-Farabi menjadi dua: praktis dan teoretis. Seperti yang dijelaskannya sendiri, daya pikir praktis berhubungan dengan aspek-aspek ketrampilan.

Kemampuan berpikir praktis adalah sesuatu yng dimanfaatkan untuk membedakan sedemikian rupa satu satu sama lain sehingga kita dapat menciptakannya atau mengubahnya dari satu kondisi ke kondisi lainnya. Apa yang menjadi persoalannya adalah masalah ketrampilan-ketrampilan, misalnya, pertukangan, pertanian, kedokteran, navigasi (pelayaran).[16]

Sedangkan daya pikir teoretis berkaitan dengan bentuk-bentuk objek intelektual atau yang biasa disebut al-Farabi dengan istilah *ma'qûlât*. Objek

---

[15] *Ibid*.

[16] Dikutip dari *ibid*., hlm. 73.

daya pikir teoretis sama sekali bersifat universal, imateriil yang sama sekali bebas dari materi dan ikatan materi. Ada dua jenis *ma'qûlât*. *Pertama*, bentuk-bentuk yang diabstraksi dari materi-materi. *Kedua*, bentuk-bentuk yang tidak pernah terwujud dalam materi. Yang terakhir ini mengacu pada Sebab Pertama dan akal-akal atau intelegensi-intelegensi yang berada di bawahnya. Berada di peringkat terrendah dalam hierarki aka-akal ini dalah Akal atau Intelek Aktif. Fungsi Akal Aktif dalam perolehan pengetahuan melalui daya berpikir bisa dijelaskan sebagai berikut.[17]

Manusia memiliki potensi untuk menerima bentuk-bentuk pengetahuan yang terpahami (*ma'qûlât*) atau universal-universal. Potensi ini akan menjadi aktual jika ia disinari oleh Intelek Aktif. Pencerahan oleh Intelek Aktif memungkinkan transformasi serempak intelek potensial dan objek potensial ke dalam aktualitasnya. Al-Farabi menganalogkan hubungan antara akal potensial dengan Akal Aktif seperti mata dengan matahari. Mata hanyalah kemampuan potensial untuk melihat selama dalam kegelapan, tetapi dia menjadi aktual ketika menerima sinar matahari. Bukan hanya objek-objek indriawi saja yang bisa dilihat, melainkan

---

[17] *Ibid.*, hlm. 72—74.

juga cahaya dan matahari yang menjadi sumber cahaya itu sendiri.[18]

Di samping itu, intelek manusia sendiri memiliki apa yang disebut dengan pengetahuan primer. Pengetahuan primer ada dengan sendirinya dalam intelek manusia dan kebenarannya tidak lagi membutuhkan penalaran sebelumnya. Pengetahuan ini misalnya bahwa tiga adalah angka ganjil atau bahwa keseluruhan lebih besar dari bagiannya.[19]

Intelek potensial yang sudah disinari akan berubah menjadi bentuk yang sama dengan pengetahuan primer yang diterimanya sebagai bentuk tersebut. Untuk menggambarkan proses ini, al-Farabi menganalogkan dengan sepotong benda yang masuk ke dalam lilin cair, benda tersebut tidak hanya tercetak pada lilin, tetapi ia juga mengubah lilin cair tersebut menjadi sebuah citra utuh benda itu sendiri sehingga ia menjadi satu. Atau, bisa juga dianalogkan dengan sepotong kain yang masuk ke dalam zat pewarna. Perolehan aktualitas oleh akal potensial menjadi sempurna jika proses ini tidak hanya berkaitan dengan pengetahuan primer, tetapi juga dengan pengetahuan yang diupayakannya. Pada tahap ini, intelek aktual merefleksikan dirinya sendiri. Kandungan intelek aktual adalah penge-

---

[18] *Ibid.*, hlm. 74.

[19] *Ibid.*, hlm. 75.

tahuan murni. Intelek aktual dapat mengetahui dirinya sendiri karena ia merupakan intelek sekaligus pengetahuan itu sendiri. Ketika intelek aktual sudah sampai pada tahap ini, ia menjadi apa yang disebut al-Farabi dengan intelek perolehan atau *al-'aql al-mustafâd* atau *acquired intelect.*[20]

Dengan demikian, intelek perolehan merujuk pada intelek aktual ketika mencapai tahap mampu memposisikan diri sebagai pengetahuan (*self-intelligible*) dan bisa melakukan proses pemahaman tanpa bantuan kekuatan lain (*self-inttellective*). Intelek perolehan adalah bentuk intelek manusia paling tinggi. Intelek perolehan adalah yang paling mirip dengan dengan Intelek Aktif karena keduanya memiliki kandungan yang sama. Di samping itu, akal perolehan juga tidak membutuhkan raga bagi kehidupannya dan tidak membutuhkan kekuatan fisik badani untuk aktivitas berpikirnya.[21]

Di atas logika inilah al-Farabi membenarkan wahyu dan kenabian. Osman Bakar menjelaskan dengan sangat cermat.[22]

Ketika intelek manusia menjadi "intelek perolehan" ia mampu memikirkan intelek aktif itu

---

[20] *Ibid.*, hlm. 80—81.

[21] *Ibid.*, hlm. 81.

[22] *Ibid.*, hlm. 82.

sendiri. Derajat kesempurnaan "intelek perolehan" bergantung pada sejauh mana ia memperoleh bentuk-bentuk pengetahuan secara aktual dari intelek aktif. Dalam kesempurnan tertingginya "intelek perolehan" bersenyawa dengan intelek aktif... Melalui persenyawaan dengan intelek aktif, "intelek kenabian" ini menjadi wahana wahyu ilahi kepada manusia.

C. Konsep Emanasi

Salah satu problem filsafat adalah masalah ketunggalan dan keragaman. Apakah alam ini tunggal ataukah aneka? Pertanyaan ini telah menjadi perbincangan filsafat sejak dini. Kaum agamawan cenderung ke arah monisme (ketunggalan) karena mereka meyakini bahwa dunia ini diciptakan dan dikontrol oleh *a single all-powerful mind.*[23]

Bagi seorang filsuf yang bertuhan, pasti pikirannya tidak hanya berhenti sampai di sini, tetapi ingin menjelaskan bagaimana realitas alam yang pulral ini berasal dari Yang satu. Inilah masalah pokok yang banyak mendominasi pikiran para filsuf muslim, termasuk al-Farabi. "...Masalah yang paling rumit di dalam ajaran metafisika tentang

[23] A.C. Ewing. *The Fundamental Question of Philosophy,* (New York: Collier Books, 1962), hlm. 222.

emanasi yang... kita jumpai dalam inti pemikiran filosofis Arab yang sebenarnya adalah masalah tentang keanekaan (pulralitas) atau memancarnya yang banyak dari Yang Maha Esa".[24]

Untuk memecahkan problem ini, hampir seluruh filsuf muslim memecahkannya dengan mengambil inspirasi dari ajaran kaum Neoplatonisme dengan tokoh besarnya adalah Plotinus. Konsep penciptaan sudah banyak dibicarakan oleh filsuf Yunani. Aristoteles menganggap alam ini sebagai *prime datum* (datum pertama). Alam ini kekal dan tidak perlu direnungkan sebab adanya. Jelas ajaran ini tidak mengakomodasi keyakinan Islam yang mengatakan bahwa alam ini diciptakan Tuhan. Tidak mengherankan jika para filsuf muslim memperoleh sandarannya yang dirasa kokoh pada filsafat Neoplatonisme tentang emanasi. Menurut Neoplatonisme, alam ini muncul dari Yang Satu melalui proses emanasi, di mana Penyebab Tertinggi melimpah.[25]

Buku *Theologia* yang banyak dijadikan inspirasi bagi renungan-renungan metafisika para filsuf muslim, yang merupakan bagian dari buku *Enneads*

---

[24] Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, Mulyadhi Kartanegara (*penerj.*), (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987), hlm. 56.

[25] Budhy Munawar-Rachman, "Filsafat Islam", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (*ed.*), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 326.

karya Plotinus, menjelaskan tentang ajaran emanasi ini. Al-Farabi menjelaskan konsep emanasinya dengan menggunakan kosep Plotinus ini. Sehingga, Munawar-Rachman menyatakan, "Kiranya tidak mungkin menjelaskan filsafat emanasi tersebut... yang bisa dikatakan tidak ada yang baru dalam ajaran al-Farabi. Karena sistem filosofisnya merupakan pengungkapan kembali pemikiran... Plotinus dan Porphyry dalam bukunya *The Six Ennead*."[26]

Al-Farabi memberikan penjelasan tentang emanasi segala sesuatu dari Wujud Pertama dalam suatu cara yang sangat sistematik. Argumen pokoknya adalah bahwa Yang Pertama karena kelimpahan wujud dan kesempurnaannya mewujudkan seluruh tatanan wujud di alam semesta melalui suatu "keniscayaan alam" yang sama sekali tidak tergantung pada pilihan dan kehendaknya. Alam semesta tidak menambah suatu apa pun pada kesempurnaan Wujud Tertinggi dan tidak menentukannya secara teleologik. Ini merupakan suatu tindakan spontan dari kemurahan-Nya yang melimpah dari-Nya. Dalam proses pelimpahan ini, Yang Pertama tidak memerlukan agen perantara. Tidak juga ada suatu penghalang, baik internal maupun eksternal, yang mampu menghambat proses ini.[27]

---

[26] *Ibid.*, hlm. 325.

[27] Fakhry, *Sejarah*, hlm. 177.

Pancaran pertama dari Wujud Pertama adalah intelegensi atau Akal Pertama yang mampu memikirkan penciptanya dan dirinya sendiri. Tindakan pertama menghasilkan Akal Kedua, sedangkan tindakan kedua menghasilkan langit pertama. Seperti halnya Akal Pertama, Akal Kedua memikirkan penciptanya dan menghasilkan Akal Ketiga, dan memikirkan dirinya sendiri dan menghasilkan bintang-bintang. Proses ini terus berlanjut yang memunculkan Akal Keempat, Kelima, Keenam, Ketujuh, Kedelapan, Kesembilan, dan Kesepuluh, dan juga melahirkan bola langit yang sepadan, yaitu Saturnus, Jupiter, Mars, Matahari, Venus, Merkurius, dan Bulan.[28]

Skema di bawah ini semakin memperjelas tentang proses emanasi ala al-Farabi.

Tuhan	dirINya	=	wujud II/akal pertama
WujudII/Akal Pertama	Tuhan	=	Wujud III/Akal Kedua
	dirinya	=	langit pertama
Wujud III/Akal Kedua	Tuhan	=	Wujud IV/Akal Ketiga
	dirinya	=	Bintang-bintang
Wujud IV/Akal Ketiga	Tuhan	=	Wujud V/Akal Keempat
	dirinya	=	Saturnus
Wujud V/Akal Keempat	Tuhan	=	Wujud VI/Akal Kelima
	dirinya	=	Jupiter

[28] *Ibid.*, hlm. 177—178.

Wujud VI/Akal Kelima	Tuhan	=	Wujud VII/Akal Keenam
	dirinya	=	Mars
Wujud VII/Akal Keenam	Tuhan	=	Wujud VIII/Akal Ketujuh
	dirinya	=	Matahari
Wujud VIII/Akal Ketujuh	Tuhan	=	Wujud IX/Akal Kedelapan
	dirinya	=	Venus
Wujud IX/Akal Kedelapan	Tuhan	=	Wujud X/Akal Kesembilan
	dirinya	=	Merkurius
Wujud X/Akal Kesembilan	Tuhan	=	Wujud XI/Akal Kesepuluh
	dirinya	=	Bulan

Wujud XI/Akal Kesepuluh/Akal Aktif.

Sampai Akal Kesepuluh, selesailah proses emanasi akal. Tetapi, dari Akal Kesepuluh ini muncul materi dasar, empat unsur mineral, tumbuh-tumbuhan, hewan, dan manusia yang menempati tempat teratas dalam hierarki wujud di bawah bulan.[29]

Al-Farabi mengidentifikasi Akal Aktif dengan Malaikat Jibril atau *Rûh al-Quds*, malaikat pembawa wahyu Ilahi.[30] Akal Aktif merupakan *locus* atau gudang sempurna dari bentuk-bentuk pengetahuan.[31] Intelek Aktif merupakan perantara transenden antara Tuhan dan manusia. Wahyu dimungkinkan apabila akal perolehan (*al-'aql al-mustafâd*) yang diperoleh nabi bersenyawa dengan Intelek Aktif.

[29] *Ibid.*, hlm. 178; Lihat juga Nasution, *Filsafat*, hlm. 28.

[30] Bakar, *Hierarki Ilmu*, hlm. 74.

[31] *Ibid.*, hlm. 81.

Akal perolehan adalah kekuatan memahami khusus yang merasuk ke dalam alam pikiran nabi sebagai hasil persenyawaannya dengan Intelek Aktif. Karenanya, akal perolehan juga disebut dengan akal kenabian. Dan karena Akal Aktif memancar dari Tuhan, maka bisa dikatakan Tuhanlah yang memberi wahyu kepada manusia.[32]

[32] *Ibid.*, hlm. 90—91; Ada yang berpendapat bahwa menurut al-Farabi, penerimaan wahyu oleh nabi tidak menggunakan intelek perolehan yang merupakan kekuatan memahami khusus yang merasuk ke dalam pikiran nabi sebagai hasil persenyawaannya dengan Intelek Aktif, tetapi imajinasi sebagaimana yang dijelaskan oleh Harun Nasution. Nasution menjelaskan, "...filsuf dapat mengadakan komunikasi dengan Akal Kesepuluh melalui akal, yaitu akal *mustafâd* (*acquired intelect*); sedang nabi atau rasul, tidak perlu sampai mencapai atau memperoleh tingkat akal *mustafâd* itu, karena nabi/rasul mengadakan kontak dengan Akal Kesepuluh bukan dengan akal, melainkan dengan daya pengetahuan yang disebut imajinasi...." Lihat Nasution, *Filsafat*, hlm. 31.

Bab V
IBNU SINA: PERINTIS FILSAFAT MODERN

A. Biografi Ibnu Sina

Abu Ali al-Husayn bin Abdullah bin Sina (980—1037) atau yang secara umum dikenal dengan nama Ibnu Sina atau Avicenna (bahasa Latin yang terdistorsi dari bahasa Hebrew Aven Sina) adalah seorang ensiklopedis, filsuf, fisiologis, dokter, ahli matematika, astronomer dan sastrawan. Bahkan, di beberapa tempat ia lebih terkenal sebagai sastrawan daripada seorang filsuf. Dia adalah ilmuwan dan filsuf muslim yang sangat terkenal dan salah seorang ilmuwan dan filsuf terbesar sepanjang masa. Diakui oleh semua orang bahwa pikirannya merepresentasikan puncak filsafat Arab. Dia dipanggil oleh orang Arab dengan sebutan *asy-Syaikh ar-Rais*.

Dia lahir di Afsanah, Bukhara, Transoxiana (Persia Utara). Dia mengajar kedokteran dan filsafat di Isfahan, kemudian tinggal di Teheran. Dia

adalah seorang dokter ternama, di mana mulai abad ke-12 sampai ke-17, bukunya dalam bidang pengobatan, *Qanun fi ath-Thibb*, menjadi rujukan di berbagai universitas Eropa.

Dia lebih menekankan pada rasionalitas daripada keyakinan buta. Di sinilah Ibnu Sina banyak mendapat serangan dari kalangan muslim ortodoks. Bahkan, ia dituduh ateis.[1] Karena itu, dia lebih dikenal di Barat daripada di Timur. Pengaruhnya di Barat karena buku-bukunya banyak diterjemah ke dalam bahasa Latin.

Dia menjadi sahabat karib raja karena keahliannya dalam masalah pengobatan. Di usia enam belas tahun, ia telah menyembuhkan Sultan Samaniah, Nuh bin Mansur, dari penyakit serius yang dideritanya. Dia kemudian diangkat menjadi dokter istana. Dengan posisinya ini, dia memiliki kesempatan untuk mempelajari buku-buku langka di perpustakaan Sultan. Dalam usia dua belas tahun, dia telah banyak meringkas buku-buku filsafat. Bahkan, buku pertama yang ditulisnya dalam masalah psikologi dipersembahkan untuk Sultan, dengan judul *Hadiyah ar-Ra'is ila al-Amir*.

---

[1] M. Atiqul Haque, *Wajah Peradaban: Menelusuri Jejak Pribadi-Pribadi Besar Islam*, Budi Rahmat et.al. (*penerj.*), (Bandung: Zaman, 1998), hlm. 67.

Dia banyak menulis buku dalam berbagai persoalan, mulai filsafat, geometri, aritmatika, bahasa, teologi, sampai musik. Yang paling terkenal di antaranya ialah *Kitab asy-Syifa'* yang terdiri dari 18 jilid, *An-Najah* terdiri dari 10 jilid, *Al-Hikmah* terdiri dari 10 jilid, dan *Qanun fi ath-Thibb* yang di dalamnya berisi lebih dari 700 resep dan kegunaannya.

Di usia 22 tahun, setelah kematian ayahnya, ia meninggalkan Bukhara menuju Jurjan. Tidak lama kemudian ia meninggalkan Jurjan karena kekacauan politik. Dia pergi ke kota Hamazan, di mana ia berhasil menyembuhkan penyakit Sultan Syams ad-Dawlah dari Dinasti Buwaihi. Atas jasanya, Sultan mengangkatnya menjadi perdana menteri di Rayyand. Tetapi, kalangan tentara memusuhinya dan menjebloskannya ke dalam penjara. Atas bantuan Sultan, dia dikeluarkan dari penjara.

Sekali lagi, dia berhasil menyembuhkan penyakit Sultan. Dan sekali lagi, ia diangkat menjadi menteri di Hamadan. Jabatan ini diembannya sampai meninggalnya Sultan. Ketika ia hendak pergi ke Isfahan, ia ditangkap oleh Taj al-Muluk, putera Sultan Syams ad-Dawlah, dan dijebloskan ke penjara selama empat bulan. Dia dapat melarikan diri ke Isfahan dengan cara menyamar.[2]

---

[2] Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), hlm. 67—68.

Dia meninggal di usia 57 tahun, di mana di akhir hayatnya ia menjadi guru filsafat dan dokter di Isfahan.[3]

B. Ajaran Filsafat

Beberapa pandangan filsafatnya yang sangat penting bisa dikelompokkan menjadi tiga hal: logika, psikologi, dan metafisika.

1. Logika

Ibnu Sina mengembangkan kosep logikanya kurang lebih semodel dengan komentar al-Farabi tentang *Organon*-nya Aristoteles. Filsafat Logika-nya bisa ditemukan dalam kitabnya yang berjudul *An-Najat* dan dalam beberapa bagian penting karya yang lain yang berjudul *Al-Isyarat.* Dalam sebuah monograf ringkas tetapi sangat penting yang berisi tentang 'Klasifikasi Ilmu Pengetahuan", Ibnu Sina membagi pengetahuan logika ke dalam sembilan bagian yang berbeda, yang berkaitan dengan delapan buku Aristoteles yang didahului oleh *Isagoge*-nya Prophyry, salah satu buku yang sangat terkenal di Timur pada abad pertengahan.

[3] T.J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, Edward R. Jones B.D. (*penerj.*), (New York: Dover Publication, Inc., t.t.), hlm. 166.

Bagian *pertama*, berhubungan dengan *Isagoge*, adalah filsafat umum tentang bahasa yang berkaitan dengan pembicaraan dan elemen-elemen abstrak-nya. *Kedua*, berkaitan dengan ide-ide sederhana dan abstrak, yang dapat diterapkan pada semua hal, dan disebut oleh Aristoteles dengan kategori. *Ketiga*, berkaitan dengan kombinasi dari ide-ide sederhana tersebut untuk menyusun proposisi yang dinamakan Aristoteles dengan hermeneutika dan oleh filsuf muslim dengan *al-ibârah* atau *at-tafsîr*. *Keempat*, mengombinasikan proposisi dalam bentuk-bentuk silogisme yang berbeda dan merupakan bahasan pokok *First Analytics* Aristoteles, yaitu analogi (*al-qiyâs*). *Kelima*, mendiskusikan berbagai hal yang harus dipenuhi oleh premis-premis yang darinya rangkaian *reasoning* dijalankan, dan ini disebut dengan *Second Analytics*, yaitu pembuktian (*al-burhân*). *Keenam*, mempertimbangkan sifat dan batas-batasan penalaran yang mungkin, yang berkaitan dengan *Topic*-nya Aristoteles, yaitu perdebatan (*al-jadl*). *Ketujuh*, membicarakan kesalahan penalaran logis, intensional atau yang lain, dan ini disebut *Sophisticii* atau kesalahan-kesalahan (*al-maghâlith*). *Kedelapan*, menjelaskan seni mempersuasi secara oratorikal dan ini disebut *Rhetoric* atau pidato (*al-khathâbah*). *Kesembilan*, menjelaskan seni mengaduk jiwa dan imajinasi pendengar melalui kata-kata. Ia adalah puisi (*asy-*

syi'r) atau *Poetics*-nya Aristoteles yang dianggap filsuf muslim menjadi bagian dari *Organon* logisnya.

Logika digunakan Ibnu Sina dalam pengertian yang luas. Logika silogistik dianggapnya hanya bagian darinya. Sekalipun Ibnu Sina memberikan logika posisi yang sangat penting di antara ilmu-ilmu yang lain, dia pada saat yang sama juga mengakui batas-batasnya. Fungsinya, dia jelaskan sangat jelas, bisa juga digunakan untuk hal yang negatif. Tujuan utamanya adalah menyediakan bagi kita beberapa aturan yang akan mengarahkan kita agar tidak jatuh ke dalam kesalahan penalaran. Jadi, logika tidak menemukan kebenaran baru, tetapi membantu kita untuk menggunakan kebenaran yang telah kita miliki tersebut dengan baik dan mencegah kita dari penggunaan yang salah atas kebenaran tersebut.

Penalaran, menurut Ibnu Sina, berawal dari terma-terma khusus yang diterima dari luar. Ini merupakan data awal pengalaman atau prinsip-prnsip pertama pemahaman. Rangkaian deduksi dihasilkan dari pengetahuan, diturunkan dari pengetahuan yang mendahului, dan ini bukan tidak terbatas. Ia harus memiliki *starting point* yang menjadi pondasi dari keseluruhan struktur logika. *Starting point* ini tidak didirikan di dalam logika itu sendiri, tetapi di luarnya.

Ini secara jelas mengindikasikan bahwa logika seperti itu semata-mata sistem formal, tidak terkait

dengan kebenaran atau kesalahan. Isi kebenaran dari sistem tersebut tidak datang dari dalam, tetapi dari luar, yaitu dari data pengalaman pertama.

Deskripsi atau definisi pertama dibentuk dari pengalaman langsung atau ide-ide dan kemudian disusun dengan menggunakan argumen-argumen. Ibnu Sina menyarakan untuk menggunakan justifikasi pragmatis terhadap definisi dan argumen: dengan definisi, seseorang dapat merepresentasikan objek dan dengan argumen, dia dapat melakukan persuasi.

Ibnu Sina menjelaskan bahwa pengalaman dan penalaran memiliki andil yang sama dalam formasi dan pertumbuhan data seorang ilmuwan. Dengan melihat pengetahuan kita secara umum, terlihat ada keyakinan dasar tetentu yang semua orang mengakuinya berdasarkan perasaan bersama (*common feeling*), atau karena opini dari orang-orang terdidik yang tidak bertentangan dengan orang-orang awam. Sebagian muncul dari kebiasaan-kebiasaan yang terbiasakan sejak masa kanak-kanak dan yang lain berdasarkan atas pengalaman hidup. Semua keyakinan-keyakinan dasar ini bergandengan dengan prinsip pertama penalaran yang diproduksi dalam diri manusia oleh daya intelektualnya dengan mensyaratkan usaha sadar untuk mengarahkannya kepada kebenaran-kebenaran tersebut. Sejauh prinsip-

prinsip pertama ini diperhatikan, pikiran merasakan dirinya sendiri meyakini validitasnya dan bahkan tidak menyadari bagaimana keyakinan tersebut muncul. Ini memang benar, misalnya, aksioma matematis. Contohnya, bahwa keseluruhan lebih besar dari sebagian, atau hukum pemikiran semisal A sama dengan B dan pada saat yang sama tidak sama dengan B.[4]

Ketika membicarakan bentuk dan materi definisi dan argumen, Ibnu Sina membedakan antara definisi, deskripsi dan ringkasan. Pertama, apakah sesuatu itu, dan bagaimana ia sesungguhnya. Kemudian, di mana ia, dan terakhir mengapa ia seperti itu. Ini adalah aplikasi kategori Aristotelian terhadap pengetahuan dunia fenomenal. Penting juga untuk dicatat bahwa bagi Ibnu Sina, kategori pemikiran secara mendasar bersifat subjektif.

Ibnu Sina, mengikuti Aristoteles, mengakui empat sebab—materiil, formal, efisien, dan final atau tujuan. Dia menunjukkan bahwa sebab-sebab tersebut mungkin muncul secara bersamaan dalam sebuah definisi. Jadi, sebuah pisau mungkin didefinisikan sebagai besi yang digunakan untuk suatu hal dan bentuknya seperti itu diciptakan oleh pandai besi untuk memotong sesuatu. Ibnu Sina juga

---

[4] Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, Mulyadhi Kartanegara (*penerj.*), (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987), hlm. 197.

menjelaskan berbagai macam *predicable*, misalnya genus, *species*, perbedaan, dan kejadian-kejadian umum, yang dengannya kita memiliki metode lain untuk formulasi definisi-definisi.

Ilmu pengetauan didasarkan atas pengalaman dan penalaran. Ilmu pengetahuan memiliki objek, pertanyaan dan premis-premis. Ada premis universal, tetapi masing-masing ilmu pengetahuan memiliki premis partikularnya sendiri-sendiri. Ilmu pengetahuan yang berbeda memiliki posisi hierarki sesuai dengan objek bahasannya, di mana hal yang lebih abstrak berada di posisi atas. Logika memiliki kesamaan khusus dengan matematika sejauh subjek matematika adalah abstraksi dari materi. Tetapi menurut Ibnu Sina, ilmu matematika memiliki kapasitas untuk direpresentasikan oleh indera dan dikonstruksi oleh imajinasi. Sementara, ilmu logika memiliki eksistensinya hanya dalam intelektual murni. Oleh karena itu, ilmu logika lebih formal daripada matematika sehingga posisinya lebih tinggi daripadanya.[5]

2. Psikologi

Psikologi Ibnu Sina memberikan perhitungan yang sangat sistematis dengan berbagai macam jiwa

[5] Saeed Syaikh, *Studies in Muslim Philosophy*, (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), hlm. 89—93.

dan daya-dayanya. Ini semua diklasifikasi secara metodis sesuai dengan susunan hierarkis. Secara umum konstruksi besarnya akan diuraikan di bawah ini.

Menurut Ibnu Sina, ada tiga macam jiwa: jiwa tumbuhan, hewan, dan manusia. Jiwa tumbuhan memiliki tiga daya: kekuatan nutrisi (makan), kekuatan tumbuh (*growth*), dan kekuatan reproduksi. Kekuatan nutrisi ketika ada dalam satu tubuh mengubah zat yang dimakannya agar sesuai dengan tubuh. Kekuatan tumbuh (*growth*) adalah kekuatan yang dengannya tubuh terus berkembang tanpa mengubah bentuknya sampai ia berada pada kondisi yang matang. Kekuatan reproduksi memiliki potensi untuk melahirkan sebagian dari tubuh sehingga memungkinkan untuk melahirkan tubuh lain yang sama secara aktual.

Jiwa hewan memiliki dua daya: daya motif dan daya perseptif. Daya motif termasuk di dalamnya adalah kekuatan *appetitive* (hasrat) dan kekuatan efisien. Kekuatan *appetitive* bisa berupa *attractive* atau *repulsive*. *Attractive* adalah sifat ketertarikan, sedang *repulsive* adalah sifat marah. Kekuatan efisien adalah kekuatan yang mampu menggerakkan tubuh dan otot-otot.

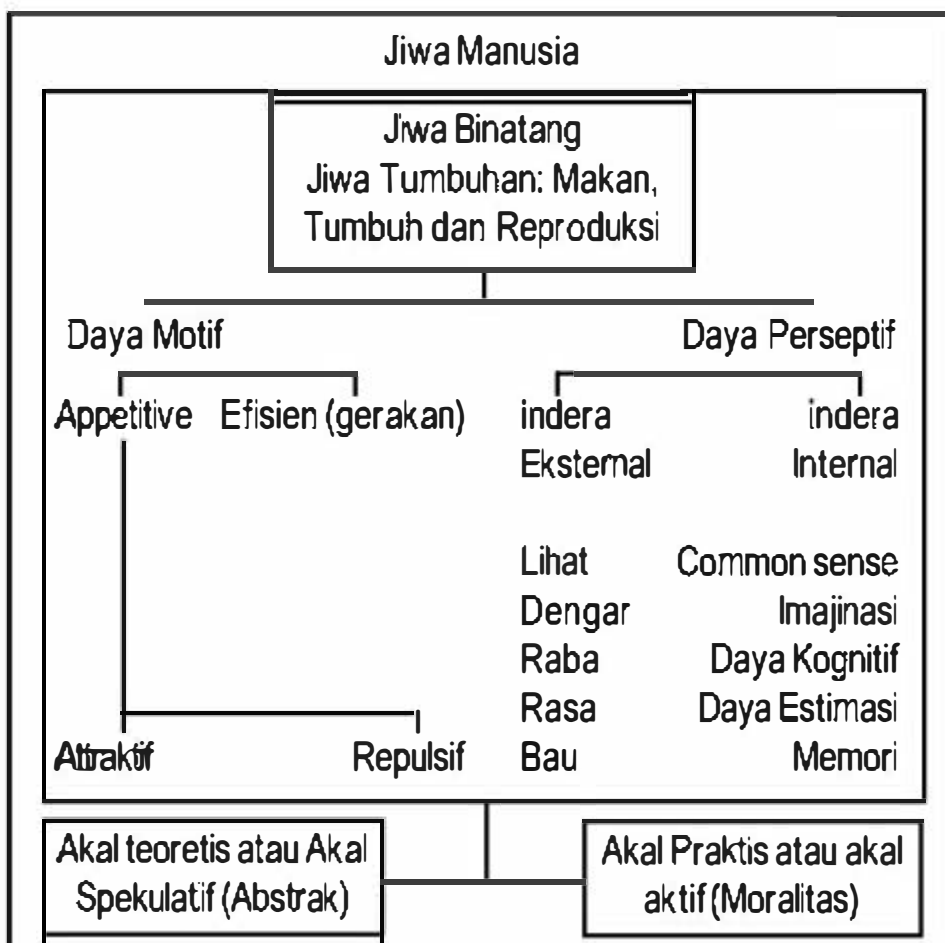
Daya perseptif atau kognitif diklasifikasikan ke dalam eksternal dan internal. Yang pertama

mencakup lima alat indera: melihat, mendengar, membau, merasa, dan meraba. Yang kedua, kekuatan internal, adalah *common sense*, suatu titik pusat di mana seluruh persepsi menyusun pengertian sebelum dielaborasikan oleh daya yang lebih tinggi. *Common sense* terletak di bagian depan otak. Berikutnya adalah daya formatif atau imajinasi yang berada di tengah otak. Imajinasi berfungsi untuk melepaskan persepsi indriawi dari kondisi tempat, waktu dan materiil benda dan memungkinkan pikiran untuk membayangkan objek ketika objek tersebut lenyap dengan cara membuat kesan tentang objek tersebut.

Daya formatif diikuti dengan daya kognitif yang mampu mengabstraksikan elemen-elemen umum dari hasil persepsi dan imej-imej dan bentuk-bentuk objek yang dipersepsi. Daya estimasi kemudian mengatur catatan-catatan ini ke dalam apa yang disebut dengan putusan. Putusan ini menurut Ibnu Sina lebih berkarakter instingtif daripada intelektual. Adalah daya estimasi yang menkonstitusikan inteligensi binatang, misalnya kambing dengan daya ini tahu untuk menyelamatkan diri dari srigala. Daya terakhir dalam jiwa binatang adalah memori yang berada di bagian belakang otak.

Hanya jiwa manusia yang memiliki pikiran (*reason*). Pikiran (*reason*) atau *intellegence* dalam pan-

dangan Ibnu Sina terdiri atas dua macam: akal praktis dan akal teoretis. Akal praktis (*active intelligence*) berhubungan dengan moralitas. Akal teoretis (*speculative intelligence*) adalah akal yang memungkinkan kita berpikir abstrak.[6]

Saeed Syaikh memberi bagan yang sangat jelas sebagai berikut:[7]

[6] *Ibid.*, hlm. 93—95.

[7] *Ibid.*, hlm. 96.

Jika kita perhatikan aspek kognitif teori ini, segera akan kita lihat bagaimana akal budi menjadi tanda pencapaian puncak proses fisik, yang bermula dengan fungsi-fungsi nabati dan sedikit demi sedikit meningkat dari fungsi indriawi ke imajinasi dan akhirnya memuncak dalam fungsi rasional.[8]

3. Metafisika

Ada bagian dalam ajaran metafisika Ibnu Sina yang terlihat sangat kuno sekarang. Di dalamnya dia berbicara tentang akal dan jiwa (*soul*) planet yang beremanasi dari Tuhan dalam sebuah tatanan hierarkis.

Teori emanasionisme, sebagaimana yang secara umum dipahami oleh para filsuf muslim, bekerja di bawah dua prinsip. *Pertama*, dari prinsip bahwa Tuhan adalah ketunggalam murni, maka tidak masuk akal bahwa sesuatu akan muncul dari-Nya kecuali bahwa sesuatu tersebut harus juga sesuatu yang tunggal. Yang satu hanya dapat menghasilkan yang satu. *Kedua*, "ada" memiliki dua aspek: wajib ada atau mungkin ada, esensi atau eksistensi. Hanya dalam Tuhan sajalah esensi dan eksistensi menyatu. Di semua makhluk, esensi terpisah dari eksistensi. Dari sini kemudian disimpul-

---

[8] Fakhry, *Sejarah*, hlm. 205.

kan bahwa esensi semua makhluk adalah bersifat mungkin, dan dia menjadi bereksistensi hanya karena Tuhan.

Emanasi pertama dari Wajib Ada adalah satu, yaitu akal pertama. Dalam salah satu aspek, eksistensinya adalah mungkin dan di lain pihak dia wajib melalui Ada Yang Pertama (*First Being*). Ia mengetahui esensinya sendiri sebagaimana esensi *the First Being*. Ia memiliki eksistensi ganda, mungkin dan wajib, dan ini memunculkan keragaman karena ia memiliki tiga macam objek pengetahuan: pengetahuan tentang Yang Pertama, esensinya sendiri sebagai wajib ada, dan keberadaannya sebagai mungkin ada. Dari akal pertama, muncul tiga makhluk: akal kedua, jiwa (*soul*) pertama, dan langit bintang-bintang pertama. Dari akal kedua muncul akal lain, langit kedua, dan jiwanya.

Menurut sistem Ptolemy, di samping langit pertama, hanya ada delapan planet yang mengelilingi bumi sebagai sumbunya. Maka, bermula dari Ada yang Pertama, proses emanasi berakhir sampai pada pada akal kesepuluh yang bersamanya muncul langit bulan kesembilan dan jiwanya. Akal kesepuluh ini, juga disebut dengan *active intelligence*, merupakan langit yang paling bawah dan langsung berkaitan dengan kejadian di bumi. Ia memproduksi materi pertama (*hayula*) yang pasif dan tidak ber-

bentuk, tetapi ia menjadi basis dari empat elemen dari mana semua makhluk diciptakan. Komposisi dan dekomposisi elemen-elemen ini menjadi sebab dari lahir (*generatin*) dan matinya (*dissolution*) semua tubuh. Akal kesepuluh, sebagai produser materi, adalah pemberi bentuk (*wâhib ash-shuwar*). Ia memberi masing-masing materi bentuk yang pas dan ia juga memberi masing-masing tubuh jiwa, yang merupakan bentuk (*form*) bagi tubuh ketika tubuh telah siap untuk menerimanya. Jadi, akal terakhir juga menjadi sebab dari eksistensi jiwa (*soul*) manusia. Tetapi, jiwa manusia tidak kerasan dalam tubuh dan dia tetap rindu kepada *First Being*. Oleh karena itu, ia memulai perjalanan spiritualnya untuk kembali kepada sumber asalnya melalui berbagai tangga akal langit.

Skema kosmologis yang terdiri atas akal dan jiwa (*soul*) langit memiliki justifikasi historisnya dalam level perkembangan pemikiran saat itu sehingga kita menemukan Ibnu Sina, al-Farabi, dan filsuf muslim lain berusaha untuk membangun pandangan dunia filsafatnya seperti itu. Ini tidak dapat disimpulkan bahwa seluruh teori semata-mata dipinjam dari produk orisinil pikiran muslim. Beberapa pertimbangan tentang teori kosmologi yang berkembang dalam filsfat Islam adalah sebagai berikut:

- Pandangan yang menjelaskan asal mula dunia sebagai ciptaan Tuhan secara langsung adalah penjelasan yang sangat sulit untuk diterima. Masalah penciptaan pasti mengimplikasikan mengubah sifat keberadaan Tuhan dan membawa kita pada problem kesempurnaan dan keabsolutan Tuhan. *Kedua*, akan berimplikasi ketidaksempurnaan dalam keberadaan Ketuhanan. Maksudnya, Dia membutuhkan sesuatu, yang berarti bahwa Dia tidak sempurna. *Ketiga*, dunia ini beraneka ragam, penuh dengan elemen yang beragam. Bagaimana yang beragam muncul dari Tuhan Yang Maha Esa?
- Teori emanasi Neoplatonisme yang menjelaskan asal mula dunia sebagai satu keharusan yang muncul (lahir) dari Tuhan seperti cahaya dari matahari jelas belum bisa menjawab masalah di atas;
- Bagaimanapun juga, dunia tidak bisa dipahami sebagai sesuatu yang keluar secara niscaya dari Tuhan, itu akan sangat problematis secara filosofis apalagi secara keagamaan. Dapatkah ini dunia kita yang kotor ini dengan seluruh kekotorannya beremanasi langsung dari Tuhan yang merupakan spirit murni? Tidak. Ini bukanlah semata-mata ajaran teori emanasi sebagaimana yang tertera di atas. Antara Tuhan di satu sisi dan dunia di sisi lain, harus ada agen-agen spi-

ritual yang memediasi tangga-tangga proses yang menghubungkan antara keduanya. Teori, paling tidak akan didasari pada satu pandangan bahwa sesuatu yang langsung terkait dengan Tuhan lebih seperti Tuhan dan sesuatu yang langsung mengarah ke dunia lebih seperti dunia. Elaborasi skema sejumlah akal dan jiwa akan membuat terasa masuk akal konstruksi besar ini. Akan lebih mudah dan bahkan mengagumkan untuk memahami berbagai akal dan jiwa sebagai malaikat sebagaimana yang dideskripsikan oleh para teolog. Versi muslim tentang emanasi kemudian memberi jawaban atas kebutuhan logis bahwa dari Tuhan Yang Satu hanya dapat muncul yang satu;

- Alasan tentang jumlah langit dan jiwanya ada pada sistem astoronomi Ptolemy saat itu. Menurut kosmogoni Ptolemy, bumi dikelilingi oleh sembilan langit seperti kulit bawang. Delapan di antaranya adalah langit untuk planet-planet dan yang kesembilan adalah langit untuk bintang-bintang;

- Pandangan bahwa benda-benda luar angkasa, misalnya, bintang dan planet, adalah sempurna dan memiliki jiwa atau kecerdasan yang lebih tinggi daripada manusia muncul dari Arsitoteles. Keyakinan tentang kesempurnaan benda-benda

luar angkasa tetap tidak dipertanyakan sampai saat Galileo mengarahkan teleskopnya ke bulan untuk pertama kali.[9]

C. Tinjauan Kritis atas Ajaran Filsafat Ibnu Sina

Sekalipun ada sekian alasan untuk menjustifikasi teori emanasi di atas, teori tersebut dalam analisis akhir tetap tidak dapat dipertahankan. Tidak ada yang bisa dikatakan kecuali bahwa itu adalah mitos-filosofis. Ibnu Sina, al-Farabi, filsuf-filsuf muslim lain, serta para filsuf Neoplatonik memulai dengan proposisi 'dari satu hanya akan keluar satu', tetapi ketika sampai pada langit bulan, mereka menjelaskan tentang jiwa dunia atau *active intelligence* atau *active intellect*. Mereka sepenuhnya telah mengingkari prinsip awalnya, dari satu hanya keluar satu. Akal aktif, menurut mereka, tidak hanya memunculkan satu, tetapi beragam, karena semua jiwa manusia dan empat elemen keluar dari akal aktif. Selanjutnya, tangga-tangga proses penurunan ini tiba-tiba berubah arah naik dengan alasan yang hanya diketahui oleh eksponen teori tersebut. Dari empat elemen yang seluruh isi bumi berkembang. Tetapi, secara khusus, jiwa manusia memiliki ke-

---

[9] *Sahikh,* Studies, 95—100.

rinduan untuk kembali ke sumber aslinya, yaitu akal aktif dan dari situ kemudian kepada Tuhan.

Sebenarnya, prinsip bahwa dari yang satu hanya muncul satu dapat menjadi titik awal untuk melakukan analisis. Akal pertama yang muncul dari Tuhan, menurut teori ini, bukan ketunggalan yang sungguh-sungguh. Akal ini mengetahui dirinya sendiri dan Tuhan pada yang sama. Dari pengetahuan ganda ini muncul dualitas. Dualitas ini kemudian berubah menjadi ketigaan dan selanjutnya. Filsuf paripatetik muslim dan Neoplatonik tetap mengakui bahwa akal pertama yang merupakan emanasi pertama dari Tuhan bukanlah Tuhan itu sendri. Keberadaannya berbeda dengan keberadaan Tuhan. Kita mungkin akan mengatakan bahwa jika berbeda dari Tuhan, maka prinsip dari satu hanya keluar satu menjadi tidak masuk akal. Jika dari yang satu hanya keluar yang satu yang berbeda dari penciptanya, prinsip emanasi bahwa yang satu hanya keluar yang satu secara logis tidak berbeda dari prinsip penciptaan (*creation*). Kita berharap bahwa pandangan kritis tentang teori ini akan diambil oleh para filsuf muslim sejak awal sehingga pengambilan teori emanasi Neoplatisme sebagai landasan akan berhenti. Tetapi sayangnya, kita menemukan pengulangan terus-menerus teori ini dalam sistem filosofis hampir semua filsuf muslim.

D. Ibnu Sina dan Filsafat Modern

Penelitian kontemporer tentang pemikiran filsafat Ibnu Sina memperlihatkan beberapa aspek yang sangat signifikan dari metafisikanya. J.L. Teicher, sebagaimana yang dikutip Saeed Syaikh, berpendapat bahwa dalam sistem spekulatif Ibnu Sina kita dapat melacak pandangan Descartes,[10] Kant dan bahkan Bergson, hanya saja terminologi filsafat Ibnu Sina terasa asing bagi para mahasiswa filsafat saat ini. Descartes dipengaruhi oleh Ibnu Sina terutama dalam hal keraguan metodologisnya, pernyataan "Aku berpikir, maka aku ada", dan argumen ontologi dan kosmologi bagi keberadaan Tuhan. Sejauh kita membaca pikiran Kant, kita menemukan dalam Ibnu Sina tidak hanya distingsi antara akal praktis dan teoretis sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, tetapi juga statemen tentang *the Antinomies of Pure Reason* (kontradiksi pada Rasio Murni). Sekalipun kita menemukan dalam Ibnu Sina sekilas doktrin-doktrin Bergson tentang intuisi dan evolusi kreatif, tetapi untuk mengatakan bahwa sungguh-sungguh ada kesamaan antara kedua filsuf tersebut masih membutuhkan penelitian lebih jauh.

---

[10] Fakhry, *Sejarah*, hlm. 232.

1. Ibnu Sina dan Descartes

Di dalam ajaran filsafat Ibnu Sina, ada satu awal yang penting dari sejarah pemikiran filsafat agama, yang hal itu murni milik Ibnu Sina dalam dalam bentuknya seperti penjelasan di atas. Ada perbedaan antara yang wajib ada dan dan yang mungkin ada. Yang wajib ada adalah sesuatu yang tidak mungkin berpikir tentang tidak adanya, sementara yang mungkin ada bisa jadi eksis atau tidak eksis atau mungkin eksistensi selain itu. Ibnu Sina melihat bahwa tanpa harus menodai prinsip logika, kita dapat memikirkan bahwa semua yang ada di dunia, baik secara kolektif maupun individual, mungkin tidak eksis. Eksperimentasi pemikiran yang menghapus dari pikiran semua yang ada di dunia, sama sekali tidak memiliki kontradiksi logis. Oleh karena itu, bukti bahwa semua yang ada di dunia atau bahkan dunia itu sendiri, ketika ia dipikirkan berdasarkan dirinya sendiri, hanya memiliki status mungkin. Kemungkinan eksistensi dunia meniscayakan keberadaan yang wajib wujud.

Apa yang hendak dinyatakan oleh Ibnu Sina adalah bahwa kita memiliki pemahaman intuitif tentang realitas yang wajib wujud. Ia menyinari kita secara langsung sehingga memungkinkan kita untuk menyadari fakta keberadaan objektifnya. Memikirkan ketiadaan yang wajib wujud adalah

tidak mungkin sebagaimana ketidakmungkinan memikirkan lingkaran dalam bentuk persegi atau bujangan dan pada saat sama dia orang yang telah menikah. Yang terpenting untuk dicatat adalah bahwa Ibnu Sina tidak mengafirmasi keberadaan yang wajib wujud semata-mata sebagai batas akhir argumen kosmologis. Dia tidak semata-mata mengatakan bahwa keberadaan sang wajib wujud dibutuhkan sebagai postulat untuk menghindari regresi tanpa akhir atau rangkaian sebab-akibat yang tanpa batas. Banyak filsuf berikutnya termasuk para rasionalis Eropa modern yang menjelaskan bahwa keberadaan sang wajib wujud semata-mata sebagai batas akhir dari proses penalaran adalah kesalahan ontologisme. Tetapi, ini tidak berlaku bagi Ibnu Sina karena titik tekan argumentasinya adalah bahwa sang wajib wujud merupakan objek dari intuisi kita. Dia menekankan bahwa keberadaan sang wajib wujud tidak dapat dibuktikan atau disangkal. Ia hanya dapat diintuisikan dalam pribadi kita sendiri.

Jika kita tidak melupakan terminologi filsafat Ibnu Sina dan cara penjelasaannya dan mencoba untuk memahami ulang dalam pikiran kita proses pemikiran yang melandasi statemennya, kita mungkin akan menemukan suatu eksperimentasi pemikiran yang diklaim muncul pertama kali di era

modern oleh Descartes melalui keraguan metodologisnya yang sangat terkenal itu. Keraguan metodologis Descartes berusaha untuk memikirkan kemungkinan bahwa segala sesuatu di dunia tidak eksis, yaitu bahwa semuan itu hanya kemungkinan dan bukan kepastian. Untuk menjawab keraguannya itu, Descartes berakhir pada pengertian intuitif tentang dirinya sebagai makhluk yang berpikir. Dia memahami secara langsung bahwa adalah tidak mungkin baginya untuk mempertimbangkan bahwa pikirannya itu tidak ada karena memikirkan bahwa pikirannya tidak ada berarti adalah pikiran itu sendiri. Akhirnya, Descartes, dengan menyelidiki secara mendalam ke dalam dirinya sebagai substansi yang berpikir, menemukan bahwa eksistensinya yang terbatas akhirnya membutuhkan Tuhan yang tidak mungkin berbohong kepada kita sebagai jaminan kebenaran keyakinan kita tentang keberadaan dunia eksternal.[11]

---

[11] Secara ringkas, dapat dijelaskan pandangan dasar filsafat Descartes sebagai berikut: Kesangsian metodisnya berawal dengan menyangsikan segalnya. Akan tetapi dalam kesangsian ini, ada satu yang tidak mungkin diragukan, yaitu aku yang sedang ragu-ragu. Dengan kata lain, kesangsian menyatakan adanya aku. Descartes merumuskannya dengan pernyataan yang sangat terkenal, *cogito ergo sum* (aku berpikir, maka aku ada). Dan karena kesaksian dari luar tidak dapat dipercaya, maka seseorang harus mencari ke dalam pikirannya. Menurut Descartes, di dalam diri kita ada tiga ide bawaan: Idea pemikiran, idea Tuhan dan idea keluasan. Tetapi karena Descartes telah menyangsikan dunia di luar dirinya, maka terutama untuk idea keluasan (materi),

Konsepsi Ibnu Sina tentang sang wajib wujud dan yang mungkin wujud, di mana yang terakhir menjadi ada karena keterkaitannya dengan yang pertama, adalah antisipasi tiga hal penting dalam filsafat Descartes, yaitu keraguan metodologis, kepastian intuitif tentang *cogito ergo sum*, dan ide Tuhan sebagai landasan niscaya bagi keberadaan semuanya.

Bentuk argumentasi ontologis Cartesian tentang keberadaan Tuhan adalah sebagai berikut. Untuk mengatakan bahwa satu sifat (predikat) menempel pada satu konsep sesuatu sama dengan menyatakan bahwa atribut atau sifat (predikat) tersebut memilik sesuatu itu. Karena yang wajib wujud diberikan pada konsep Tuhan, maka itu berarti mengakui keberadaan Tuhan. Dengan kata lain, Tuhan ada. Descartes, sebagaimana Ibnu Sina, menyempurnakan argumentasi ontologisnya dengan argumentasi kosmologi sekalipun dengan bahasa yang berbeda. Menurut Descartes, tidak ada yang bisa muncul

---

Descartes mengalami kesulitan untuk membuktikannya ada. Maka, satu-satunya jalan untuk menerima dunia materiil adalah dengan mengakui adanya Tuhan yang tidak mungkin menipu. Tidak mungkin Wujud yang Mahasempurna akan melakukan penipuan dengan memberi ide keluasan, sementara di luar sana tidak ada sesuatu yang sesuai dengan ide tersebut. Jadi, sungguh-sungguh ada dunia materi di luar sana (Nico Syukur Dister, "Descartes, Hume, dan Kant: Tiga Tonggak Filsafat Modern," dalam Mudji Sutrisno & F. Budi Hardiman (*ed.*), *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 56—60

dari ketiadaan sehingga pasti ia membutuhkan sebab untuk keberadaannya. Harus ada sebab jika ada akibat.

Tampak di sini ada referensi yang konstan terhadap ide sesuatu yang sempurna dan tak terbatas. Kita tidak menjadi penyebab ide ini karena kita terbatas dan tidak sempurna. Alam juga tidak bisa menjadi sebab dari ide ini karena alam tidak lain adalah sesuatu yang berubah dan karenanya, ia tidak sempurna dan relatif. Terkait dengan ide sempurna, oleh karenanya harus ada sebab yang memiliki kesempurnaan di dalamnya dan ini adalah Tuhan, Yang Mahasempurna dan Mahaabsolut.[12] Di dalam filsafat Ibnu Sina kita juga menemukan argumentasi kosmologis yang didasarkan terutama, sebagaimana Descartes, pada ketidakmungkinan sesuatu keluar dari ketiadaan sebagaimana halnya Aristoteles tentang ketidakmungkinan regresi sebab tanpa batas. Argumentasi ontologi dan kosmologi Descartes menimbulkan keberatan yang sangat serius. Setiap mahasiswa filsafat sangat akrab dengan keberatan Kant atas argumentasi tersebut.[13] Sekalipun

---

[12] Ide tentang Tuhan juga dijelaskan oleh Descartes dari adanya ide kesempurnaan dalam diri manusia. Dari situ kemudian disimpulkan mesti ada suatu penyebab sempurna untuk ide itu karena suatu akibat tidak bisa melebihi penyebabnya (*Ibid.*, hlm. 58).

[13] Lihat Bertrand Russel, *History of Western Philosophy*, (London: Routledge, 1991), hlm. 682.

argumentasi kosmologi Ibnu Sina juga tidak dapat dipertahankan, argumen ontologisnya tidak terekspos dalam kritisisme Kantian. Ini karena argumentasi ontologis Ibnu Sina merupakan penglihatan batiniah dan bukan argumen rasional seperti Descartes. Secara esensial, argumen Ibnu Sina berakar dalam intuisi, lebih bersifat mistik, dalam pertemuannya dengan realitas ultima (Tuhan).

Bisa juga ditambahkan bahwa Ibnu Sina sangat dekat dengan diktum terkenal Descartes, *cogito ergo sum*, tidak hanya dalam metafisikanya, tetapi juga dalam psikologinya. Ini bisa ditemukan ketika dia membuat pembedaan yang sangat jelas antara tubuh dan pikiran (*mind*) dan menekankan pada independensi pikiran dari tubuh secara penuh. Dia menarik perhatian kita pada satu situasi eksperimental: "Andaikata ada seorang yang lahir dengan pertumbuhan dan jasmani yang sempurna. Matanya buta sehingga dia tidak bisa melihat segala sesuatu. Kemudian andaikan orang ini diletakkan di udara dengan cara tertentu sehingga dia tidak memiliki cerapan indriawi apa pun, sekalipun hanya hembusan angin. Bayangkan, seseorang tanpa cerapan indriawi, bahkan terhadap tubuhnya sendiri." Sekalipun demikian, menurut Ibnu Sina, orang itu mampu "merefleksikan dirinya sendiri dan menilai dengan ketentuan yang pasti bahwa dia ada, sekalipun dia tidak dapat

membuktikan keberadaan tubuhnya sendiri atau objek eksternal yang lain".[14]

2. Ibnu Sina dan Kant

Membaca metafisika dan fisikanya Ibnu Sina secara bersama-sama kita akan menemukan persoalan kunci tentang sistem pemikiran ini. Kenyataannya, hal itu merupakan problem utama sistem spekulatif mayoritas filsuf dan teolog muslim:

- Eternitas atau keabadian (*qidam*) dan ketercipta-an (*huduts*) dunia atau ketakterbatasan dan keterbatasan waktu dan ruang;
- Tidak tersusun atau tidak dapat dipecahnya (*indivisibility*) dan tersusun atau dapat dipecahnya (*divisibility*) partikel-partikel materiil;
- Regresi sebab tanpa batas dan sebab pertama yang tak bersebab;
- Mungkin dan wajib wujudnya dunia fenomenal.

---

[14] Pengandaian Ibnu Sina ini sangat mirip dengan penjelasan Descartes tentang kemandirian akal dari tubuh dalam konteks *cogito ergo sum*-nya. Russel menjelaskannya sebagai berikut, "*The I that has been proved to exist has been infered from the fact that I thingk, therefore I exist while I think, and only then. If I ceased to think, there would be no evidence of my existence. I am a thing that thinks, a substance of which the whole nature or essence consists in thinking, and which need no place or material thing for its existence. The soul, therefore, is wholly distinc from the body and easear to know than the body; it would be what it is even if there were no body*" (*Ibid.*, hlm. 548).

Sama sekali tidak membutuhkan satu upaya untuk melompat dari problem-problem di atas pada apa yang dijelaskan oleh Kant sebagai *Antinomie of Pure Reason* (kontradiksi dalam rasio murni).[15] Perbandingan antara empat antinomie rasio murni sebagaimana yang diformulasikan Kant dengan empat problem di atas melahirkan studi yang menarik dan menantang.

Antinomi pertama sebagaimana yang dijelaskan Kant berjalan sebagai berikut: alam semesta harus dipahami sebagai tidak terbatas atau terbatas, keduanya berkaitan dengan waktu dan ruang. Ketika kita menganggap bahwa waktu tidak terbatas, maka ketidakterbatasan masa lalu akan berakhir pada waktu sekarang atau saat ini. Tetapi ketika masa lalu berakhir saat ini, maka itu berarti menganggap waktu sebagai terbatas. Tetapi, sulit juga untuk memikirkan satu permulaan waktu secara pasti dalam satu momen spesifik di masa lalu di mana tidak didahului oleh waktu sebelumnya. Alam semesta kemudian harus dipahami memiliki masa lalu, baik terbatas maupun tak terbatas.

Terhadap ketidakterbatasan spasial alam semesta, kita harus mengakui bahwa alam semesta secara spasial tidak terbatas dan itu berarti menis-

---

[15] Tentang *Antinomies of Pure Reason*-nya Kant, lihat *Ibid.*, hlm. 681.

cayakan bahwa alam semesta secara temporal tidak terbatas karena ruang tak terbatas adalah sebuah ruang yang melintasi waktu tidak terbatas. Konsep ruang tidak terbatas kemudian adalah juga mencakup konsep waktu tak terbatas yang berarti kontradiksi dengan waktu terbatas.

Antinomi kedua Kant mengkonfrontasikan kita dengan dilema Zeno bahwa materi tersusun dari ketunggalan (*indivisible*), yaitu bagian-bagian yang mampat. Kita tidak mungkin dapat membayangkan satu partikel materi, sekecil apa pun, yang tidak memiliki bagian atas dan bagian bawah dan samping kanan dan samping kiri sehingga tidak bisa dipecah. Oleh karena itu, semua materi harus tersusun dan dapat dipecah (*divisible*) secara tak terbatas. Tetapi jika setiap partikel materi dapat dipecah secara tak terbatas, ia pada akhirnya akan sampai pada sesuatu yang sederhana dan mampat, padahal tidak mungkin untuk memikirkan satu benda yang mampat tersusun dari bagian-bagian yang mampat bahkan jika hal itu tidak terbatas jumlahnya.

Antinomi ketiga tentang harus adanya sebab. Di satu sisi, adalah tidak mungkin untuk memahami sebab pertama yang tidak bersebab dalam rangkaian sebab-akibat karena itu menimbulkan problem tentang sebab pertama karena setiap ke-

jadian memiliki sebab dan tidak ada kejadian yang tidak memiliki sebab. Di sisi lain, sama tidak mungkinnya untuk memikirkan tentang regresi sebab tanpa batas yang tidak ada awalnya.

Antinomi keempat menunjukkan bahwa harus ada keniscayaan bagi keberadaan dan sifat partikular dunia fenomenal. Keberadaan (*presence*) dunia lebih membutuhkan alasan daripada ketidakadaannya. Ini karena tidak ada alasan bagi keadaan sebaliknya. Di sisi lain, benar juga pendapat yang mengatakan bahwa setiap kejadian partikular di dunia adalah sesuatu yang mungkin, dalam arti bahwa mungkin untuk memikirkan bahwa ia bisa jadi selain itu. Setiap kejadian partikular membutuhkan alasan logis tentang keberadaannya, tetapi karena ia bisa jadi selain itu, maka semua kejadian, bahkan dunia itu sendiri, dimungkinkan secara logis bisa berbeda dari keberadaannya, yaitu ia bersifat mungkin. Jadi, untuk alasan yang sama, dunia harus memiliki alasan dan tidak memiliki alasan untuk keberadaannya, dan keberadaannya yang seperti itu. Jadi, ia bisa menjadi niscaya atau mungkin.

Antinomi rasio murni dengan tesis dan antitesisnya merepresentasikan beragam dilema yang sangat sulit untuk keluar darinya. Mereka memiliki problem-problem ketidakmungkinan tertentu di mana solusinya mensyaratkan kecerdikan yang

canggih dari seorang filsuf. Berbagai ragam posisi Ibnu Sina berkaitan dengan antinomi-antinomi ini mungkin dapat diringkas sebagai berikut:

- Dunia dalah abadi (*eternal/qidam*) sekaligus makhluk/ciptaan (*created/huduts*). Inilah mengapa Ibnu Sina mencoba untuk mempertemukan klaim-kalim filsafat Aristotelian dan dogma agama;
- Terhadap antinomi kedua tentang apakah benda (*bodies*) dapat dibagi tanpa batas ataukah sebaliknya, dia lebih memilih tesis (dapat dibagi tanpa batas) daripada antitesis (tidak dapat dibagi). Dia mengakui bahwa benda dapat dibagi tak terbatas *in potentia*. Posisi Ibnu Sina ini diambil lebih sebagai oposisi terhadap atomisme Asy'ariah dan para teolog lain. Ibnu Sina mengambil suatu pendirian antiatomistik yang tegas;[16]
- Rangkaian sebab, menurut Ibnu Sina, tidak dapat dilacak ke belakang secara tak terbatas. Dia harus memiliki awal dalam Sebab Pertama yang Tak Bersebab, yaitu Tuhan yang merupakan wajib wujud;
- Terhadap antinomi keempat, dia meyakini bahwa dunia bersifat mungkin dan niscaya.

---

[16] Fakhry, *Sejarah*, hlm. 201.

Jelaslah, pandangan-pandangan Ibnu Sina di atas mudah diserang dan terlihat ragu-ragu. Posisinya dalam kaitannya antinomi kedua dan ketiga lebih jelas dan dogmatik, dan oleh karenanya tidak dapat dipertahankan dari sudut pandang posisi kebalikannya. Sementara, terkait dengan antinomi pertama dan keempat bersifat ambigu dan mengandung *self-contradictory*. Menarik untuk dicatat bahwa statemen ambigu dan *self-contradictory* Ibnu Sina ketika dijelaskan secara hati-hati dan dengan satu pemahaman jernih mungkin akan mengarah pada penemuan filosofis yang sangat signifikan.[17]

Dunia bersifat *huduts* (*created*) sekaligus eternal (*qadim*). Pemahaman Ibnu Sina tentang keterciptaan (*createdness*) di sini terkait dengan pandangannya tentang mungkin ada dan wajib ada itu sendiri. Dunia diciptakan hanya karena ia bersifat mungkin dan niscaya. Ia mungkin dalam dirinya sendiri, tetapi ia menjadi niscaya melalui pertautannya dengan yang wajid ada. Dua entitas tersebut berbeda, apa yang wajib dengan dirinya sendiri dan mungkin dengan dirinya sendiri tetapi menjadi niscaya karena pertautaannya dengan wajib ada. Ada satu proses jeda yang biasanya disebut penciptaan (*creation*). Pemahaman tentang sesuatu yang "mungkin dalam dirinya sendiri" memperlihatkan ide yang sangat

---

[17] Syaikh, *Studies*, hlm. 108—110.

jelas bahwa sesuatu tersebut tidak ditentukan secara mekanis dan pasti oleh sebab-sebab sebelumnya. Yang mungkin ada tidak dapat dianggap sebagai sesuatu *fix* dan kemungkinan-kemungkinan yang menentukannya harus dipahami sebagai kemungkinan yang terbuka. Tetapi, cukup menarik, yang mungkin ada ini dianggap oleh Ibnu Sina ditentukan karena keberadaannya adalah efek dari yang wajib ada. Mereka adalah ciptaan yang menjadi ada (eksis) melalui sebuah proses dan untuk satu alasan, hal itu betul-betul niscaya. Kita harus mengingat kembali bahwa dua predikat yang tampaknya kontradiktif, mungkin dan niscaya, terjadi dalam setiap proses temporal, lebih tepatnya dalam setiap evolusi kreatif dalam pengertian Bergsonian. Dalam proses ini, kejadian-kejadian baru muncul yang bersifat mungkin dalam dirinya sendiri, yaitu bersifat *contingent* dalam bahasa Ibnu Sina, tetapi ditentukan oleh seluruh proses evolusi kreatif itu sendiri.

Barangkali ada baiknya untuk mengutip penjelaskan Majid Fakhry tentang gerak primer sebagai sebagai sebab bagi alam dalam sebuah proses evolusi kreatif.

> ...gerak bukanlah sifat generik benda, dan karena itu gerak mensyaratkan adanya sebuah sebab yang berbeda dengan benda yang dapat bergerak..., ada sebuah prinsp primer dari se-

mua gerak di alam semesta, yang merupakan gerak tunggal, abadi dan berlingkar pada langit terjauh. Gerak seperti itu, sebagai yang tidak mempunyai akhir, haruslah satu dan berlingkar, karena mustahil bagi gerak lurus, yang sifatnya berbalik arah atau diganti oleh yang lain, untuk tidak ada habis-habisnya. Gerak primer ini dilukiskan oleh Ibnu Sina sebagai kreatif (*ibdâ'i*) yang berbeda dengan bentuk-bentuk gerak yang lain dalam dunia pembentukan dan kehancuran, yang tidak kreatif.[18]

Ada satu pertanyaan yang krusial di sini. Apakah proses penciptaan ini bersifat sadar dan suka rela dan bersifat langsung, yaitu apakah ia muncul dari sebuah lompatan yang tiba-tiba dari ketiadaan? Lebih jelasnya, apakah *creatio ex nihilo* sebagai yang dipahami oleh para teolog mungkin? Jawaban Ibnu Sina jelas dalam masalah ini. Intuisi filosofisnya membayangkan bahwa yang wajib ada dan yang mungkin ada dalam dirinya sendiri melalui satu tindakan tunggal di dalam mana realitas memperlihatkan dirinya sendiri sebagai satu proses evolusi yang mungkin ada dari yang wajib ada. Proses evolusi ini berjalan secara nicaya (tanpa kesadaran dan kebebasan) dan terus-menerus dan berkelanjutan (tidak tiba-tiba dan secara langsung) melalui tangga-

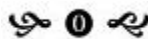
---

[18] Fakhry, *Sejarah*, hlm. 202.

tangga emanasi dari yang wajib wujud, yaitu Tuhan yang merupakan sebab pertama yang tak bersebab.

Ketika ciptaan (*creation*) berarti keniscayaan emanasi yang mungkin wujud dari yang wajib wujud oleh dirinya sendiri, menurut Ibnu Sina, itu adalah sebuah proses yang berada di luar waktu. Dalam arti bahwa kategori waktu tidak dapat digunakan di sini. Oleh karena itu, dunia bersifat kekal (*eternal*). Baik Tuhan maupun dunia bersifat kekal. Tidak ada masalah tentang prioritas temporal antara yang satu atas yang lain dalam wilayah ketuhanan, karena waktu belum ada. Waktu ketuhanan adalah bahwa di dalamnya proses emanasi tersusun melalui kajadian-kejadian spesifik yang terjadi dalam kekinian tunggal yang abadi. Waktu dari sudut pandang manusia, menurut Ibnu Sina, tampak hanya sebagai fenomena yang berkaitan dengan aspek-aspek eksternal kejadian.

Tuhan, bagaimanapun juga, memiliki prioritas logis atas dunia karena Dia adalah landasan untuk alasan yang niscaya bagi keberadaan dunia dan merupakan sebab keberadaannya seperti sekarang dan keberadaannya di masa depan. Sekalipun dunia lebih rendah esensi dan tingkatannya, tetapi dalam sifat dan bentuknya sekarang adalah keniscayaan Tuhan. Menanyakan apakah dunia lain dengan sifat yang berbeda tidak mungkin sama halnya dengan

menanyakan sesuatu dari sudut pandang sekarang, terhadap apa kita tidak memiliki justifikasi karena pengertian kita tentang yang mungkin muncul dari pengetahuan kita tentang sesuatu yang sudah ada secara aktual. Jadi, Ibnu Sina mempertahankan bahwa Tuhan merupakan keniscayaan bagi semua yang ada di dunia, bahkan dunia itu sendiri, sekalipun keberadaannya hanya satu dari kemungkinan Tuhan yang tak terbatas, adalah niscaya bagi keberadaan Tuhan.

Bab VI
AL-GHAZALI: EPISTEMOLOGI FILSAFAT, TELAAH ATAS KITAB *AL-MUNQIDH MIN ADH-DHALAL*

A. Posisi al-Ghazali dalam Dunia Pemikiran Islam

Ketokohan al-Ghazali (w. 1111 M.) dalam sejarah umat Islam tidak bisa diingkari. Gelar *Hujjat al-Islâm* yang disandangnya merupakan simbol pengakuan terhadap kebesaran namanya dalam lintasan sejarah umat Islam. Penguasaannya terhadap berbagai disiplin ilmu yang berkembang pada masanya adalah bukti tersendiri atas kebesarannya. Akan tetapi, itu tidak berarti bahwa al-Ghazali tidak pernah menerima kritik atau bahkan kecaman. Pudarnya intelektualisme di dunia Islam sering kali dinisbatkan orang-orang pada namanya. Polemiknya dengan para filsuf yang ia tuliskan dalam bukunya *Tahafut al-Falasifah,* sering dijadikan orang untuk

menaksir kontribusi al-Ghazali dalam proses pemandekan gerak intelektualisme umat Islam. Bahkan, tidak jarang kita menemukan tuduhan yang diarahkan kepadanya sebagai orang yang paling bertanggung jawab terhadap ambruknya kecemerlangan peradaban Islam.

Akan tetapi, tuduhan di atas agaknya sebuah simplifikasi masalah yang tidak proporsional dan tidak berdasar.[1] Kalau tuduhan di atas diarahkan kepada al-Ghazali dengan alasan ia antirasio[2], maka hal itu tidak memiliki pendasaran apa pun dalam tulisan-tulisan al-Ghazali. Kecaman al-Ghazali terhadap para filsuf tidak dalam rangka membunuh kreativitas intelektual umat Islam karena ia sendiri memberikan apresiasi yang sangat positif terhadap akal sebagai salah satu instrumen mencari pengetahuan. Yang dilakukan al-Ghazali hanyalah mendudukkan rasio manusia dalam batas-batas wilayahnya (*limits of human mind*). Al-Ghazali sama sekali tidak menolak matematika, ilmu alam dan

---

[1] Perlu diingat bahwa setelah masa al-Ghazali, dunia intelektualisme Islam masih melahirkan dua intelektual besar: Ibnu Rusyd (1198 M.), seorang Aristotelian sejati yang besar dan terakhir yang dimiliki Islam serta Ibnu Khaldun (1406 M.) yang dianggap sebagai bapak sosiologi modern.

[2] Tuduhan terhadap al-Ghazali sebagai antiintelektual antara lain dinyatakan oleh Philip K. Hitti. Lihat: Philip K Hitti. *History of Arab*, (London: Macmillan Ltd., 1973), hlm. 432.

logika. Bahkan terhadap orang-orang yang secara *apriori* menentang filsafat, ia sangat mengecamnya.

> Kecelakaan... timbul dari kawan yang bodoh. Ia mengira bahwa agama harus dibela dengan mengingkari tiap ilmu dari para filsuf tadi. Lalu dengan gampang saja ia mengatakan bahwa filsuf-filsuf itu orang bodoh, sampai ia berani mengingkari keterangan filsuf itu tentang gerhana matahari dan bulan, bahkan mereka mengatakan yang demikian itu bertentangan dengan agama. Ketika kata-kata ini sampai ke telinga orang yang tahu hal gerhana dengan bukti yang pasti, orang tersebut mungkin akan mengira bahwa Islam itu berdasarkan kebodohan yang bertentangan dengan bukti-bukti yang nyata.[3]

Sekalipun begitu, tetap bisa diakui bahwa kecemerlangan al-Ghazali memiliki efek yang kurang baik bagi perkembangan intelektualisme umat Islam. Keluasan dan kemenyeluruhannya dalam menjawab masalah-masalah yang muncul pada zamannya telah melahirkan efek "penjara nyaman" bagi umat Islam.

> Penyelesaian yang ditawarkan al-Ghazali begitu hebatnya sehingga memukau dunia in-

[3] Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Al-Munqidh min adh-Dhalal wa ma'a Kimiya as-Sa'adah wa al-Qawa'id al-'Asyrata wa al-Adab fi ad-Din*, (Libanon: al-Maktabah asy-Sya'biah, tt), hlm. 48.

> telektual Islam dan membuatnya seolah-olah terbius tak sadarkan diri... Al-Ghazali sedemikian komplitnya memberi penyelesaian masalah-masalah keagamaan Islam itu sehingga yang terjadi sesungguhnya ialah bahwa dia bagaikan telah menciptakan sebuah kamar untuk umat yang walaupun nyaman, tetapi kemudian mempunyai efek pemenjaraan kreativitas intelektual Islam,...[4]

Akan tetapi sebagai sebuah efek, "penjara nyaman" tersebut sama sekali di luar tanggung jawab al-Ghazali. Sebagai seorang intelektual, tanggungjawabnya adalah menemukan jawaban yang paling optimal terhadap masalah-masalah yang masuk dalam wilayah permenungannya. Kalau kemudian jawaban-jawaban tersebut menjadi panutan orang, maka hal tersebut bukanlah kesalahan "si intelektual" sepanjang ia tidak memaksakan pendapatnya untuk dijadikan dogma.

Tulisan ini tidak berpretensi untuk mereevaluasi posisi al-Ghazali dalam gerak intelektualisme umat Islam, sekalipun kalau diteruskan akan bermuara ke titik itu juga. Tulisan ini semata-mata ingin menelaah epistemologi al-Ghazali dalam bangunan filsafatnya. Tulisan ini didasarkan pada

---

[4] Nurcholish Madjid (*ed.*), *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta; Bulan Bintang, 1984), hlm. 35.

salah satu kitabnya yang juga merupakan biografi perjalanan intelektual-spiritualnya, *Al-Munqidh min adh-Dhalal*. Untuk selanjutnya, tulisan ini akan disajikan secara deskriptif-analitis.

B. Sekilas tentang Epistemologi

Secara historis, epistemologi bukanlah permasalahan pertama yang muncul dalam pikiran manusia. Justru aktivitas filsafat dimulai dalam wilayah metafisika. Apa itu dunia? Apa itu jiwa? dan sebagainya merupakan pertanyaan-pertanyaan pertama yang mengganggu pikiran manusia yang selanjutnya mereka mencoba untuk menemukan jawabnya. Akan tetapi, mereka mendapati berbagai jawaban tentang hal-hal tersebut beragam dan saling bertentangan. Berangkat dari fakta ini mereka sampai kepada pertanyaan yang tidak lagi mengarah pada dunia luar, tetapi justru mereka arahkan kepada dirinya sendiri tentang apakah intelek manusia mampu menjawab permasalahan-permasalahan tersebut.[5] Pada titik inilah manusia masuk dalam kawasan epistemologi.

Epistemologi berasal dari bahasa Yunani kuno, yaitu *epistem* yang berarti pengetahuan dan *logos* yang

[5] James Iverach, "Epistemologi", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, James Hasting (*ed*.), vol. 5, (New York: Charles Scribner's Son's, 1995), hlm. 337.

berarti penjelasan atau ilmu.[6] Jadi, secara etimologis, epistemologi adalah ilmu tentang pengetahuan. Seperti yang telah disinggung di atas, secara historis epistemologi merupakan refleksi kritis tentang metafisika. Ia merupakan ikhtiar untuk menjawab mengapa dan bagaimana jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan metafisika tersebut saling bertentangan. Apakah ini tidak merupakan bentuk ketidakpedulian terhadap batas-batas intelek manusia dan aplikasi proses-proses kognitif yang tidak berdasar terhadap hal-hal di luar kemampuannya?[7]

Di sini terlihat jelas bahwa filsafat epistemologi berorientasi pada subjek yang memikirkan dan mengetahui. Pertanyaan mendasar yang diajukan oleh epistemologi adalah bagaimana diri manusia dapat mengetahui? Pertanyaan filsafat demikian adalah pertanyaan yang berangkat dari rasa curiga dan ragu terhadap kebenaran pengetahuan yang ada pada manusia.[8] Dan memang, sebenarnya, kita baru dapat menganggap mempunyai suatu pengetahuan setelah kita meneliti pertanyaan-pertanyaan epistemologi di atas. Kemungkinan-kemungkinan yang

---

[6] Moh. Koesnoe, *Pengantar ke Arah Pemikiran Filsafat Hukum: Suatu Catatan Kuliah* (Surabaya: UBHARA Press, 1997), hlm. 10.

[7] Iverach, *Encyclopaedia,* hlm. 337.

[8] Koesnoe, *Pengantar,* hlm. 10—11.

terjadi bisa saja mengarah pada titik ekstrim berupa skeptis radikal yang mengingkari adanya kemungkinan untuk memperoleh pengetahuan. Dengan kata lain, kita mungkin saja akan sampai pada kesimpulan bahwa apa yang kita punyai hanyalah kemungkinan-kemungkinan dan bukan kepastian-kepastian.[9]

Kemungkinan-kemungkinan di atas sangat beralasan karena pengetahuan lebih dari sekadar keyakinan. Memang keyakinan-keyakinan umum (*common sense belief*) adakalanya benar. Akan tetapi, hal itu tidak bisa dikatakan sebagai pengetahuan karena sebagaimana dikatakan oleh Plato bahwa *knowledge is more than true judgement or true belief.* Untuk memahami ini, kita dapat mencermati tentang dua orang yang meyakini tentang gerhana bulan, misalnya, akan terjadi pada hari Selasa minggu depan. Keyakinan dua orang tersebut akhirnya terbukti, tetapi orang pertama meyakininya berdasarkan mimpi, sedang orang kedua meyakininya berdasarkan ketepatan perhitungan astronomis. Kedua orang tersebut memiliki keyakinan yang benar, tetapi hanya orang kedualah yang bisa dikatakan mempunyai pengetahuan. Karena itulah, epistemologi mencurigai jangan-jangan "pengetahuan" yang ada

[9] Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, Soejono Soemargono (*penerj.*), (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1995), hlm. 135.

pada kita hanyalah keyakinan yang ketepatan benar (*good luck*) seperti halnya keyakinan orang pertama.[10]

Epistemologi juga selalu mencurigai pendapat umum (*common sense*). Suatu pikiran yang telah mencapai tingkat refleksi, tidak dapat dipuaskan dengan kembali pada jaminan-jaminan pendapat umum, tetapi justru semakin mendesak ke tingkat yang baru. Kepastian yang dicari oleh epistemologi ini dimungkinkan karena adanya keraguan. Oleh karena itu, makna epistemologi pada dasarnya adalah reflektif. Bila secara epistemologis kita berhasil mengusir keraguan ini, maka kita baru mungkin menemukan kepastian reflektif yang lebih pantas dianggap sebagai pengetahuan.[11] Sehingga dalam konteks ini, epistemologi merupakan aktivitas filsafat yang muncul segera setelah manusia merefleksikan pengetahuannya sendiri baik yang berhubungan dengan masalah-masalah metafisika atau pun tidak. Hal ini dikarenakan pertanyaan tentang diri sebagai subjek yang memiliki pengalaman dan pengetahuan tidak akan muncul kecuali dengan awalan pemikiran reflektif.[12]

---

[10] James W. Cornman," Epistemologi, "*Encyclopedia Americana*, Robert S. Anderson, et.al. (*ed.*), vol. 10, (Danbury, Connecticut: Americana Corporation, 1978), hlm. 517.

[11] P. Hardono Hadi, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), him. 18.

[12] Iverach, *Encyclopeadia*, hlm. 337.

Jelaslah bahwa apa yang dicari epistemologi adalah kepastian pengetahuan. Descartes menyebutnya sebagai *clara et distincta perceptio* pengetahuan yang jelas dan terang tentang apa yang kita ketahui.[13] Mempunyai pengetahuan berarti mempunyai kepastian bahwa apa yang dinyatakan dalam pernyataan-pernyataan sungguh-sungguh benar atau sungguh merupakan halnya.[14] Karena itulah, keyakinan yang benar saja belum cukup. Ia harus dibuktikan secara jelas dan pasti agar dapat disebut sebagai pengetahuan.[15] Secara umum, hal-hal yang dikaji secara epistemologi adalah sebagai berikut:

- Apakah yang dapat diketahui oleh akal manusia?
- Dari mana kita memperoleh pengetahuan? Apakah kita memiliki pengetahuan yang dapat diandalkan ataukah kita harus puas dengan pendapat-pendapat dan sangkaan-sangkaan?
- Apakah pengetahuan kita terbatas hanya dari pengalaman indriawi ataukah kita dapat mengetahui lebih jauh lagi dari itu?[16]

---

[13] Koesnoe, *Pengantar,* hlm. 11.

[14] Kattsoff, *Pengantar,* hlm. 136.

[15] Cornman, *Encyclopeadia*, hlm. 517.

[16] Juhaja S. Pradja, *Aliran-Aliran Filsafat dari Rasionalisme Hingga Sekulerisme* (Bandung: Alva Gracia, 1987). 1.

Jelas sekali bahwa pertanyaan-pertanyaan di atas adalah pertanyaan-pertanyaan yang bernada mencurigai. Selanjutnya, pertanyaan yang segera muncul adalah bagaimanakah caranya agar kita dapat memperoleh pengetahuan?[17] Inilah pertanyaan yang terutama dicarikan jawabnya oleh epistemologi. Ia berusaha untuk merumuskan petunjuk atau ajaran tentang mengetahui yang benar. Pertanyaan tersebut pada akhirnya menyeret epistemologi kepada ikhtiar untuk menemukan dan merumuskan suatu ajaran filsafat tentang metode mengetahui.[18] Ikhtiar untuk menemukan jawaban tentang metode memperoleh pengetahuan tersebut telah melahirkan beberapa aliran dalam lapangan epistemologi.

1. Rasionalisme

Rasionalisme berpendirian bahwa sumber pengetahuan terletak di akal. Rasionalisme memang tidak mengingkari nilai pengalaman, tetapi baginya, pengalaman hanyalah sebagai perangsang pikiran. Pengalaman hanyalah untuk meneguhkan kebenaran yang telah dicapai oleh akal. Dengan dirinya sendiri, akal sebetulnya mampu menurunkan ke-

---

[17] Kattsoff, *Pengantar*, hlm. 136.

[18] Koesnoe, *Pengantar*, hlm. 12.

benaran.[19] Kebenaran dan kesesatan hanya ada dalam pikiran dan bukan terletak pada diri suatu barang. Bagi seorang rasionalis kebenaran sudah harus dikenal sebelum adanya pengalaman. Kebenaran-kebenaran *apriori* ini, menurut Descartes (1650), memiliki sifat yang terang dan tegas.[20] Di dalam teori *Innate*-nya, Descartes mengetahui bahwa akal manusia semenjak lahir sudah memiliki norma-norma atau standar-standar yang dapat membimbingnya mencapai kebenaran.[21] Dengan kata lain, dalam rasio terdapat ide-ide yang dengannya seseorang dapat menemukan kebenaran tanpa harus menghiraukan realitas di luar rasio.[22]

Dapat dikatakan bahwa pengetahuan menurut rasionalisme hanya diperoleh melalui kegiatan akal pikiran ketika ia menangkap berbagai hal. Hasil tangkapan indera belumlah dapat dikatakan sebagai pengetahuan sebelum ia diolah oleh pikiran. Pengetahuan seseorang tentang sesuatu didasarkan pada penalarannya. Jadi, pengetahuan merupakan hasil kegiatan akal yang mengolah hasil tangkapan indera, ingatan, dan angan-angan kita. Dan karena

---

[19] Harun Hadiwiyono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 18.

[20] Kattsoff, *Pengantar*, hlm. 139—140.

[21] Khozin Affandi, *Diktat Filsafat Ilmu*, hlm. 52.

[22] K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 47.

rasionalisme meyakini kebenaran *apriori* sebagai satu-satunya standar kebenaran, maka ukuran kebenaran rasionalisme sangatlah matematis, yaitu kemustahilan untuk mengingkari sesuatu yang pasti, begitu juga sebaliknya.[23]

Karena sumber pengetahuan yang mencukupi dan dapat dipercaya menurut rasionalisme hanyalah rasio, maka hanya pengetahuan yang diperoleh melalui akallah yang mempunyai syarat yang dituntut oleh pengetahuan ilmiah, yaitu bersifat umum dan mutlak.[24]

2. Empirisme

Empirisme berasal dari kata Yunani, *emperia,* yang berarti pengalaman indriawi. Berbeda dengan rasionalisme, empirisme memilih pengalaman sebagai sumber pengenalan. Empirisme berpendapat bahwa pengetahuan berasal dari pengalaman, dan pengenalan indriawi merupakan bentuk pengenalan yang paling jelas dan sempurna. Inderalah satu-satunya instrumen yang absah untuk menghubungkan kita dengan dunia luar. Tanpa indera, kemungkinan besar dalam pandangan kita alam tidak ada, atau keberadaannya masih samar. Jika

---

[23] Kattsoff, *Pengantar,* hlm. 140—141.

[24] Hadiwijono, *Sari Sejarah, hlm.* 18.

indera berbuat salah, ia dapat mengetahui kesalahannya dengan cara eksperimentasi.[25]

Akan tetapi, ini tidak berarti bahwa rasio tidak memiliki nilai. Hanya saja, nilai rasio tetap diletakkan dalam kerangka empirisme.[26] Artinya akal hanya mengikuti eksperimentasi karena ia tidak memiliki apa pun untuk mengetahui kebenaran kecuali dengan perantara indera. Bahkan, tanpa indera, kenyataan tidak dapat diresapi.[27] John Locke (1704) yang merupakan tokoh empirisme mengatakan bahwa pada saat manusia dilahirkan, akal hanyalah berupa *tabula (a white paper)*. Di dalam kertas putih itulah kemudian dicatat pengalaman-pengalaman indriawi. Seluruh pengetahuan manusia diperoleh dengan jalan menggunakan serta membandingkan ide-ide yang diperoleh dari penginderaan.[28] "Pada akal tidak ada sesuatu sebelum sesuatu itu berada pada alat indera".[29]

Empirisme berpendirian bahwa semua pengetahuan dapat dilacak sampai pada pengalaman

---

[25] Ali Abdul Azhim, *Epistemologi dan Aksiologi Ilmu Perspektif Al-Qur'an*, Khalilillah Ahmas Hakim (*penerj.*), (Bandung: CV. Rosda, 1989), hlm. 15.

[26] Hadiwijono, *Sari Sejarah*, hlm. 32.

[27] Azhim, *Epistemologi*, hlm. 15.

[28] Kattsoff, *Pengantar, hlm. 137.*

[29] Azhim, *Epistemologi*, hlm. 15.

indriawi. Apa pun yang tidak dapat dilacak secara demikian, ia bukanlah pengetahuan.[30]

Pengalaman terjadi akibat rangsangan suatu objek terhadap indera yang kemudian diteruskan ke otak. Di dalam otak, sumber rangsangan dipahami sebagaimana adanya, kemudian dibentuklah tanggapan-tanggapan atas objek tersebut. Begitulah pengetahuan terjadi menurut empirisme.[31]

3. Kritisisme

Filsafat kritisisme merupakan ikhtiar Immanuel Kant (1804) yang membuat sintesis antara rasionalisme dan empirisme. Rasionalisme mengira telah menemukan kunci pembuka realitas pada diri subjeknya, lepas dari segala pengalaman. Sedangkan empirisme mengira bahwa pengetahuan hanya dapat diperoleh melalui pengenalan dari pengalaman indriawi.[32] Menurut Kant, baik rasionalisme maupun empirisme keduanya berat sebelah. Ia berusaha menjelaskan bahwa pengetahuan manusia merupakan sintesa antara unsur *apriori* dan *aposteriori*.[33] Usaha Kant ini dimulai dengan menyelidiki

---

[30] Kattsoff, *Pengantar*, hlm. 137.

[31] *Ibid.*, hlm. 138.

[32] Hadiwijono, *Sari Sejarah*, hlm. 65.

[33] Bertens, *Ringkasan*, hlm. 60.

dahulu kemampuan dan batas-batas rasio,[34] untuk kemudian memberi tempat kepada iman kepercayaan.[35]

Kant membedakan antara akal (*vestand*) dan rasio (*vernunft*). *Verstand* memiliki kemampuan pada dirinya sendiri yang tidak disebabkan karena pengamatan, sekalipun kemampuan itu baru dilaksanakan pada saat terjadi pengamatan indriawi. Kemampuan atau pengertian transendental tersebut adalah pengertian *apriori* yang dinamakan dengan istilah "kategori". Menurut Kant, verstand memiliki 12 macam kategori.[36] Suatu keputusan yang berbunyi, misalnya, "rumah adalah substansi", pengertian substansi di sini bukan pengertian empiris, pengertian ini tidak diperoleh secara *aposteriori*, melainkan secara *apriori*.[37]

Sifat dasar segala ilmu menurut Kant adalah umum dan mutlak serta memberi pengetahuan yang baru (*sintesis apriori*). Dengan kata lain, ilmu pengetahuan adalah pengalaman yang dihasilkan berdasarkan pengamatan indriawi yang kemudian disistematisir berdasarkan kategori-kategori yang di-

---

[34] *Ibid.*, hlm. 59.

[35] Hadiwijono, *Sari Sejarah, hlm. 64.*

[36] *Ibid.*, hlm. 69.

[37] *Ibid.*, hlm. 68.

miliki oleh akal.[38] Oleh karena itu kerja akal adalah mengatur data-data indriawi[39] dengan mengemukakan putusan-putusan *sintesis apriori*[40] yang merupakan wilayah kebenaran ilmu pengetahuan.

Akan tetapi, manusia selalu haus terhadap pengetahuan. Kehausan ini mendorongnya untuk mengetahui hal-hal yang berada di luar jangkauan akal sehingga kehausan tersebut tidak bisa hanya dipuasi dengan hal-hal yang dihasilkan oleh akal yang terbatas pada pengalaman saja. Di sinilah rasio (*vernunft*) bertindak. Ia menerobos ke wilayah-wilayah yang lebih jauh. Oleh karena itu maka tidak mungkin ada filsafat mengenai hal-hal yang melampaui indera dan akal itu karena kategori yang dimiliki akal hanya berkaitan dengan hal-hal yang nyata. Gagasan-gagasan yang dijangkau oleh *vernunft* ini keadaannya berbeda sama sekali dengan kategori-kategori akal yang hanya berkaitan dengan kenyataan yang objektif.[41] Akan tetapi, justru di sinilah wilayah yang ingin dijangkau oleh filsafat metafisika. Filsafat metafisika melewati batas-batas yang ditentukan oleh pengenalan manusia. Dengan kata lain, filsafat metafisika melampaui batas ke-

---

[38] *Ibid.*, hlm. 71.

[39] Lihat: *Ibid.*, hlm. 66—67; Bertens, *Ringkasan*, hlm. 60—61).

[40] *Ibid.*, hlm. 67.

[41] Hadiwijono, *Sari Sejarah*, hlm. 71—72.

mampuan *verstand* sehingga usahanya untuk menjelaskan hal-hal tersebut dengan akal hanyalah kesia-siaan belaka.[42] Itulah sebabnya Kant menentang bukti tentang Allah. Dengan panjang lebar, ia menjelaskan bahwa bukti adanya Allah yang diberikan oleh filsafat metafisika semuanya bersifat kontradiktoris.[43]

Menurut Kant, perbuatan rasio sama sekali tidak menambah pengetahuan, tetapi hanya mengatur pengetahuan. Tugas rasio hanya terletak pada menunjukkan pada suatu cita-cita tentang kesatuan dan kesempurnaan yang harus diusahakan oleh akal dalam mengatur dunia gejala.[44] Untuk melakukan tugas, rasio mempunyai tiga ide: jiwa, dunia, dan Allah. Ketiga ide tersebut dimaksudkan oleh Kant sebagai cita-cita yang menjamin kesatuan terakhir dalam bidang gejala-gejala psikis (jiwa), dalam bidang kejadian-kejadian jasmani (dunia), dan dalam bidang segala-galanya yang ada (Allah).[45]

4. Intuisionisme

Tokoh intuisionisme adalah seorang yang berdarah campuran Prancis dan Yahudi, Henri

---

[42] Bertens, *Ringkasan*, hlm. 62.

[43] *Ibid.*; Hadiwijono, *Sari Sejarah, him. 72.*

[44] Hadiwijono, *Sari Sejarah,* hlm. 71—73.

[45] Bertens, *Ringkasan*, hlm. 62.

Bergson. Ia membagi pengetahuan menjadi dua: pengetahuan diskursif dan pengetahuan intuitif. Pengetahuan diskursif diperoleh melalui simbol-simbol yang merupakan terjemahan dari sesuatu. Pengetahuan ini tergantung pada sudut pandang tertentu dan pelukisannya pun tergantung pada sudut pandang dan kerangka acuan yang dipakai.[46]

Pengetahuan diskursif tersebut merupakan wilayah yang menjadi wewenang akal manusia. Manusia memiliki akal yang merupakan perkembangan dalam rangka proses hidup. Akal timbul karena penyesuaian manusia terhadap dunia sekitarnya. Dalam hidup yang praktis akal harus menggunakan pengertian-pengertian untuk memotret perubahan-perubahan yang ada. Seperti kerja alat potret itulah, akal mengabadikan yang dipotret ke dalam gambar yang mati. Oleh karena itulah, pengertian-pengertian yang dihasilkan oleh akal adalah gagasan-gagasan yang tidak bergerak, beku, dan merusak hakikat kenyataan yang dirumuskan dalam pengetian itu. Akal berguna sekali untuk ilmu fisika dan mekanika, tetapi ia tidak berguna untuk menyelam ke dalam hakikat segala sesuatu.[47]

---

[46] Kattsoff, *Pengantar*, hlm. 145.

[47] Hadiwijono, *Sari Sejarah*, hlm. 137.

> Untuk menyelami hakikat segala kenyataan diperlukan intuisi, yaitu suatu tenaga tanpa ruhani, suatu kecakapan yang dapat melepaskan diri dari akal, kecakapan untuk menyimpulkan atau meninjau dengan sadar. Intuisi adalah naluri yang telah mendapatkan kesadaran diri, yang dicakapkan untuk memikirkan sasarannya serta memperluas sasaran itu menurut kehendak sendiri tanpa batas. Intuisi adalah suatu bentuk pemikiran yang berbeda dengan pemikiran akal sebab pemikiran intuisi bersifat dinamis. Fungsi dari intuisi adalah untuk mengenal hakikat seluruh kenyataan. Hakikat yang sebenarnya, baik dari "aku" maupun dari "seluruh kenyataan" oleh intuisi dilihat sebagai "kelangsungan murni" atau "masa murni" yang keadaannya berbeda sekali dengan "waktu" yang dikenal akal.[48]

Inilah yang disebut dengan pengetahuan intuitif yang diperoleh secara langsung. Pengetahuan intuitif ini tidak pernah dapat dibahasakan karena untuk membahasakannya seseorang perlu menterjemahkannya ke dalam simbol-simbol yang hal ini berarti mereduksi pengetahuan intuitif pada sudut pandang tertentu karena keterbatasan dan kemiskinan penyimbolan. Oleh karena itulah, beberapa orang merasa keberatan mengakui pengetahuan intuitif sebagai pengetahuan, karena bagi mereka,

---

[48] *Ibid.*

mengetahui berarti mempunyai pernyataan yang benar, dan suatu pernyataan bersifat simbolis.[49]

Perlu diingat juga bahwa intuisionisme tidak mengingkari nilai pengalaman indriawi. Intuisionisme hanya ingin memperluas pengalaman tidak hanya sebatas indriawi dan analisis akliah. Nilai yang sangat berharga dari intuisionisme adalah memungkinkan adanya suatu bentuk pengalaman lain di samping pengalaman yang dihayati oleh indera.[50]

C. Filsafat Epistemologi al-Ghazali: Telaah *Al-Munqidh min adh-Dhalal*

Seperti yang telah disinggung di awal tulisan ini, al-Ghazali dituduh sebagai antiintelektual hanya karena ia berpolemik dengan kaum filosofis. Akan tetapi, kalau kita mengetahui sisi filsafat mana yang diserangnya, maka kita akan melihat bahwa tuduhan di atas sama sekali tidak berdasar. Yang diserang al-Ghazali adalah filsafat metafisika Neoplatonisme karena menurutnya hal itu merupakan kesewenang-wenangan para filsuf. Bahkan, kalau dilihat dari prinsip-prinsip logika, filsafat metafisika adalah sebuah tindakan penyelewengan terhadap filsafat itu sendiri.

---

[49] Kattsoff, *Pengantar*, hlm. 145—146.

[50] *Ibid.*, hlm. 146.

Mengenai ketuhanan, maka di sinilah terdapat sebagian besar kesalahan mereka. Mereka tidak dapat mengemukakan bukti-bukti menurut syarat-syarat yang telah mereka tetapkan sendiri dalam ilmu Logika. Karena itu, banyaklah pertentangan antara mereka sendiri dalam soal ketuhanan ini.[51]

Inilah wilayah yang diserang al-Ghazali karena dalam pandangannya, pembahasan para filsuf tentang masalah-masalah metafisika bertentangan dengan prinsip-prinsip logika yang mereka tetapkan sendiri. Sedang terhadap ilmu Logika itu sendiri, al-Ghazali sama sekali tidak mencelanya, bahkan ia menghargainya dengan nilai yang sangat tinggi. "Kalau ini (logika) diingkari, akibatnya hanyalah keraguan terhadap kesehatan akal, bahkan dalam agamanya.[52]

Serangan al-Ghazali terhadap filsafat metafisika juga bukan berarti ia mengingkari terhadap masalah-masalah metafisika. Yang ia beri tanda silang merah bukanlah objek-objek metafisika, tetapi jawaban-jawaban para filsuf terhadap masalah-masalah metafisika dengan kesewenang-wenangan akal mereka. Bahkan, bisa dikatakan pertanyaan-pertanyaan metafisikalah yang menggerakkan

---

[51] Al-Ghazali, *Al Munqidh,* hlm. 50.

[52] *Ibid.*, hlm. 49.

al-Ghazali untuk memulai perjalanan intelektual spiritualnya. Dengan kata lain, serangan al-Ghazali terhadap para metafisis adalah sisi lain dari ketertarikannya terhadap masalah-masalah metafisika.

Ketertarikan al-Ghazali tersebut adalah konsekuensi logis dari wataknya yang selalu haus untuk mengetahui yang sebenarnya akan segala sesuatu.[53] Bagaimanapun juga, kehausan itu pada akhirnya mengantarkannya pada keinginan yang semakin jauh, yaitu keinginan untuk mengetahui hakikat segala sesuatu. Untuk ini semua, yang pertama harus dirumuskan adalah arti kata tahu.

> Akhirnya, nyatalah kepadaku bahwa arti ilmu atau tahu yang sesungguhnya ialah tersingkapnya sesuatu dengan jelas sampai tidak ada lagi ruangan untuk ragu-ragu; tidak mungkin salah atau keliru; tidak ada di hati tempat untuk perasaan itu. Rasa aman dari bahaya salah atau keliru tersebut harus diperkuat dengan suatu keyakinan sedemikian rupa sehingga andaikata disangkal oleh seseorang yang sakti, yaitu misalnya mampu mengubah batu menjadi emas atau mengubah tongkat menjadi ular, hal itu tidak akan dapat menimbulkan keraguan sedikit pun terhadap keyakinan tadi. Sebab jika aku sudah yakin bahwa —misalnya—sepuluh lebih banyak

[53] *Ibid.*, hlm. 24.

> daripada tiga, lalu ada orang yang mengatakan bahwa tigalah yang lebih banyak dari pada sepuluh dengan alasan ia dapat mengubah tongkat menjadi ular dan ia membuktikannya di depan mataku, walaupun begitu, aku tidak akan ragu terhadap pengetahuanku tadi .... Keraguanku terhadap apa yang telah kuyakini tidak akan pernah terjadi. Kini aku telah menyadari bahwa apa pun yang aku ketahui jika tidak seperti di atas dan apa pun yang aku yakini jika tidak seyakin itu, maka yang demikian bukanlah pengetahuan (ilmu) yang patut jadi pegangan dan tidak ada rasa aman di dalamnya. Setiap pengetahuan yang tidak memberi perasaan aman (yakin) sepertiitu, bukanlah pengetahuan yang sesungguhnya.[54]

Inilah yang dinamakan dengan pengetahuan yang sesungguhnya, yaitu pengetahuan tentang sesuatu dengan sangat yakin sehingga tidak ada keraguan dalam memeganginya. Pengetahuan seperti itu disimbolkan al-Ghazali dengan tingkat kepastian matematis yang tidak tergoyahkan oleh intimidasi apa pun.[55]

Setelah mendefinisikan makna tahu, ia kemudian memeriksa pengetahuan yang dimilikinya selama

---

[54] *Ibid.*, hlm. 49.

[55] Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 75.

ini yang bersumber dari indera dan akal. Ia menguji kredibilitas pengetahuan dari kedua sumber tersebut. Yang pertama kali diselidikinya ialah indera.

> Akhirnya, tentang ini aku ragu-ragu karena hatiku berkata, "Bagaimana mungkin indera dapat dipercaya. Penglihatan mata sebaga indera yang terkuat adakalanya seperti menipu. Engkau, misalnya, melihat bayang-bayang diam, padahal setelah lewat sesaat, ternyata ia bergerak sedikit demi sedikit, tidak diam saja. Engkau juga melihat bintang tampak kecil, padahal bukti-bukti berdasarkan ilmu ukur menunjukkan bahwa bintang lebih besar daripada bumi." Hal-hal semacam ini disertai dengan contoh-contoh yang lain dari pendapat indera menunjukkan bahwa hukum-hukum indri'awi dapat ditumbangkan oleh akal dengan bukti-bukti yang tidak dapat disangkal.[56]

Sampai di sini, gugurlah keyakinan al-Ghazali terhadap indera sebagai instrumen yang dapat mengantarkannya pada pengetahuan yang sesungguhnya tentang hakikat segala sesuatu. Dia pun kemudian menyelidiki akal.[57]

> Mungkin tidak ada yang dapat dipercaya selain pengertian-pengertian *awwali* (pengetahuan

[56] Al-Ghazali, *Al-Munqidh* 27—29.

[57] Jahja, *Teologi*, hlm. 126—127.

yang bersifat aksiomatis dan asasiah), seperti pengertian bahwa sepuluh lebih banyak daripada tiga; atau bahwa negasi dan afirmasi tidak dapat berkumpul dalam satu perkara; tidak ada yang baru dan pada saat yang sama ia juga dahulu; tidak ada sesuatu yang ada dan pasti saat itu juga ia tidak ada; atau sesuatu yang bersifat mesti atau pasti dan ia juga bersifat mustahil.[58]

Akan tetapi, terhadap pengetahuan *awwali* ini pun ia didera keraguan yang luar biasa. Terjadi perang batin antara meyakininya dan meragukannya. Keraguan ini berdasarkan refleksinya terhadap tumbangnya hukum indriawi karena datangnya hukum akal. Apakah tidak mungkin pada suatu saat hukum akal juga akan mengalami nasib yang sama dengan hukum indriawi setelah datang hukum lain yang dapat mendustakannya? Kalaupun hukum lain itu belum datang, hal ini bukan berarti menunjukkan ketidakmungkinannya. Jangan-jangan pengetahuan akliah itu seperti seseorang yang bermimpi mengalami sesuatu dengan sesungguhnya, tetapi ketika bangun nyatalah bahwa ia masih di atas tempat tidur.[59]

Krisis ini berlangsung hampir selama dua bulan. Setelah ia sembuh dan menemukan keseimbang-

---

58 Al-Ghazali, *Al-Munqidh*, hlm. 29.

59 *Ibid.*, hlm. 29—30.

annya kembali, dengan rasa aman dan yakin, ia akhirnya dapat menerima pengertian *awwali* dari akal. Penerimaan ini dikarenakan, dalam pandangannya, hal itu merupakan pengertian yang memang telah ada (*given*).

> ...dengan perasaan aman dan yakin, ia dapat menerima kembali pengertian *awwali* dari akal. Semua itu tidak terjadi dengan mengatur alasan atau pun menyusun penjelasan, tetapi dengan *nûr* yang dipancarkan Allah ke dalam batinku. ....kita hendaklah mencari sekuat tenaga apa yang harus dicari, sampai pada sesuatu yang tidak harus dicari lagi. Pengertian-pengertian *awwali* itu tidak usah dicari lagi karena ia memang sudah ada. Kalau kita mencari terus apa yang sudah ada, niscaya ia akan menjadi samar dan membingungkan.[60]

Dengan modal pengetahuan *awwali* ini, al-Ghazali meneruskan pengembaraan intelektualnya untuk mendapatkan pengetahuan yang terang benderang tentang hakikat segala sesuatu. Ditelitinya empat golongan pencari kebenaran yang ada saat itu: ahli ilmu kalam, golongan Batiniah, kaum filsuf dan golongan sufi. Ia berharap dapat menemukan apa yang dicarinya, minimal dari salah satu keempat golongan tersebut. Kalau tujuan ini tidak tercapai

---

[60] *Ibid.*, hlm. 31—32.

tertutuplah pintu harapan baginya. Tidak mungkin baginya yang sudah meludahkan jiwa taklid untuk menjilatnya kembali. Karena orang yang bertaklid itu tidak sadar bahwa ia sedang bertaklid. Dan pada saat ia insaf, "....seketika itu juga pecahlah kaca taklidnya, tidak dapat diperbaiki lagi... kecuali dihancurkan dengan panas api untuk dicetak kembali dalam bentuk baru".[61]

Dari ilmu kalam, filsafat, sampai pada Batiniah, ia mendapat pengetahuan-pengetahuan yang bernilai. Akan tetapi, dari ketiganya ia belum menemukan apa yang dicarinya, pengetahuan tentang hakikat segala sesuatu, "tersingkapnya sesuatu dengan jelas sehingga tidak ada lagi ruangan untuk ragu". Bahkan, dalam filsafat metafisika, ia menemukan kesewenang-wenangan kaum filsuf. Memang benar, bahwa penuturan kaum filsuf untuk masalah-masalah lain berdasarkan bukti-bukti yang pasti, tetapi untuk masalah ketuhanan, penuturan mereka hanyalah terkaan dan perkiraan belaka.[62]

Akhirnya, tinggal satu jalan yang belum ia masuki, yaitu jalan sufiah. Jalan ini tidak akan dapat ditempuh tetapi dengan ilmu dan amal. Yang diutamakan dengan jalan ini adalah pengalaman,

---

[61] *Ibid.*, hlm. 35.

[62] *Ibid.*, hlm. 39.

bukan perkataan. Karena itulah jalan ini harus ditempuh dengan *sulûk* dan *dzauq* (perjalanan batin)

Selama kurang lebih sepuluh tahun, al-Ghazali menempuh jalan sufisme secara intensif. Selama itu, ia menemukan banyak pengetahuan yang meyakinkan tentang hakikat segala sesuatu seperti yang dicarinya selama ini. Dibukakan kepadanya rahasia yang tak terhitung jumlahnya.[63]

> ...apa yang selama ini dikatakan orang tentang suatu jalan yang dimulai dengan membersihkan hati—sebagai syarat pertama, mengosongkan sama sekali dari sesuatu selain Allah, dan kunci pintunya laksana *takbîrât al-ihrâm* bagi sembahyang ialah tenggelamnya hati dalam zikir kepada Allah dan akhirnya fana sama sekali kepada Allah... Di awal perjalanan ini, dimulailah peristiwa-peristiwa *mukâsyafah* (terbukanya rahasia-rahasia) dan *musyâhadah* (penyaksian secara langsung),... Dari tingkat ini, seseorang naik ke beberapa tingkat yang meninggi jauh di atas ukuran kata-kata... Akhirnya, sampailah ia ke derajat yang begitu "dekat" (kepada-Nya) sampai ada orang yang mengira *hulûl* atau *ittihâd* atau *wusûl*.[64]

---

[63] *Ibid.*, hlm. 75.

[64] *Ibid.*, hlm. 75—76.

Di sinilah al-Ghazali menemukan apa yang dicarinya. Jalan sufiahlah yang dapat mengantarkannya sampai pada pengetahuan yang meyakinkan tentang hakikat segala sesuatu sampai ke tingkat keyakinan matematis. Betapa jauh perbedaan orang yang mendengarkan keterangan tentang mabuk dan orang yang mengalami mabuk, sekalipun ia belum pernah mendengarkan penjelasan tentang mabuk.[65]

> Bahkan, andaikata akal para pemikir, hikmah para filsuf, dan ilmu para ulama yang tahu rahasia *syara'* digabungkan untuk menciptakan cara yang lebih utama dari cara sufiah, semua itu tidak akan memberikan hasil. Hal ini dikarenakan segala gerak-gerik kaum sufiah, baik lahir maupun batin, diterangi *nûr* dari cahaya kenabian.[66]

Seperti yang telah disinggung di atas, pengetahuan ini tidak dihasilkan oleh akal, tetapi *dzauq* (pengalaman batin). "Mencapai suatu pengertian dengan alasan dan bukti serta keterangan, dinamakan dengan ilmu pengetahuan; sedangkan mengalaminya adalah *dzauq*.[67] Kemampuan akal tidak

---

[65] *Ibid.*, hlm. 68—70.

[66] *Ibid.*, hlm. 75.

[67] *Ibid.*, hlm. 77.

lagi bisa menjangkau pengetahuan ini.[68] Sifat-sifat khas kenabian (kawasan metafisika) yang dapat dikenal dengan *dzauq* dengan menempuh jalan tasawuf.[69] Pengetahuan ini hanya dapat dipahami dengan *dzauq* oleh orang yang melalui jalannya.[70] Oleh karena itu, pengetahuan ini tidak bisa dijelaskan". Tiap usaha untuk melukiskannya dengan kata-kata tentulah akan sia-sia karena setiap kata yang dipakai pastilah mengandung distorsi yang tidak mungkin dihindari.[71] Barang siapa mengalaminya, ia hanya dapat mengatakan bahwa semua itu merupakan suatu hal yang tidak dapat diterangkan, indah, baik, utama, dan jangan lagi bertanya.[72]

D. Analisis Perbandingan

Banyak orang yang salah memahami al-Ghazali. Kesalahan tersebut sering terletak pada konsepnya tentang *dzauq*. Kesalahpahaman terhadap *dzauq* ini dikarenakan mereka mengira bahwa *dzauq* bagi al-Ghazali adalah satu-satunya instrumen untuk memperoleh semua jenis pengetahuan. Padahal kalau

---

[68] *Ibid.*, hlm. 79.

[69] *Ibid.*, hlm. 81.

[70] *Ibid.*, hlm. 77.

[71] *Ibid.*, hlm. 76.

[72] *Ibid.*

kita menelaah secara detil, tampak bahwa al-Ghazali sesungguhnya berusaha untuk menjelaskan batas-batas kemampuan alat pengenal (*idrâk*) dan di wilayah pengetahuan mana masing-masing bergerak dan menjalankan fungsinya. Kalau kita kembali pada pencarian al-Ghazali untuk menemukan pengetahuan tentang hakikat segala sesuatu, jelaslah bahwa *dzauq* bergerak dalam wilayah metafisika karena wilayah ini tidak bisa dijangkau oleh kategori-kategori akliah.

> Kalau akal merupakan satu tingkat di mana manusia dapat "melihat" alam yang tidak dapat dijangkau oleh indera, maka kenabian adalah tingkat lebih tinggi di mana manusia dapat melihat alam gaib serta rahasia-rahasia lainnya yang tidak dapat dijangkau oleh akal,... tugas akal di sini hanyalah sekadar menginsafkan akan yang demikian, sambil menjelaskan bahwa kenabian itu benar, dan mengakui bahwa ia tidak sanggup mencapai apa yang dapat dicapai oleh *nûr* kenabian,...[73]

Al-Ghazali sama sekali tidak menolak akal. Yang ditolaknya adalah keserakahan akal yang melewati batas-batas wilayahnya. Akal hanya mampu memikirkan batas-batas wilayahnya. Akal hanya mampu memikirkan sesuatu yang nyata berdasar-

---

[73] *Ibid.*, hlm. 80 dan 87.

kan pengertian-pengertian *awwali*—dalam bahasa Kant disebut kategori. Karena itulah, al-Ghazali sama sekali tidak menolak matematika, ilmu alam, ilmu kedokteran, logika, serta ilmu-ilmu pengetahuan yang lain, bahkan ia sangat menghargainya.[74] Ia mengecam orang yang menolak ilmu-ilmu tersebut.

> Bagi orang yang menolak, adalah suatu bencana yang besar sekali. Sebagian orang yang kurang cerdas mengira bahwa ajaran-ajaran yang benar tadi harus ditolak mentah-mentah. Alasannya tidak lain karena hal itu terdapat dalam buku-buku filsafat, bercampur dengan kesesatan para filsuf. Dan karena belum pernah mendengarnya kecuali dari pihak filsuf saja, mereka mengira ajaran itu tidak benar. Keadaan mereka seperti, misalnya, seorang muslim yang mendengar seorang Nasrani berkata, "Tiada Tuhan melainkan Allah dan Isa adalah utusan-Nya." Maka si muslim tadi menyangkalnya dengan alasan bahwa ucapan tersebut berasal dari mulut Nasrani.[75]

Jelaslah bahwa al-Ghazali tidak antirasio, dia hanya meletakkan akal pada wilayahnya sendiri. Ketika akal menjalankan tugas dalam batas-batas

---

[74] Lihat *ibid.*, hlm. 35—53

[75] *Ibid.*, hlm. 53.

wilayahnya, maka pengetahuan yang diberikannya dapat diterima. Akan tetapi, kalau seseorang menginginkan menerobos ke wilayah metafisika untuk mengetahui hakikat sesuatu, maka akal tidak memiliki kesanggupan ke sana. Di titik inilah seseorang membutuhkan *dzauq*, kekuatan batin yang dengannya ia mendapatkan pengalaman secara langsung *(musyâhadah)* yang berada di luar jangkauan akal. *Dzauq* berbeda sifatnya dengan akal. Sebab *dzauq* itu seperti melihat dengan mata kepala atau memegang dengan tangan sendiri".[76] Nyatalah di sini bahwa jauh sebelum Immanuel Kant melakukan kritik rasio, al-Ghazali telah mendahuluinya kira-kira delapan abad sebelumnya.

Untuk mengetahui batas-batas sumber pengenalan, kutipan yang agak panjang berikut akan menjelaskan kepada kita.

> Alam semesta itu amat banyak, tidak terhitung jumlahnya. Hanya Allah-lah yang tahu... manusia hanya dapat mengenal alam itu dengan perantaraan *idrâk* (alat untuk mencapai, mengetahui, mengenal, menginsafi dengan indera, akal dan sebagainya). Tiap *idrâk* merupakan alat ntuk mengenal satu alam di antara alam-alam tersebut. Mula-mula manusia memperoleh alat perasa

[76] *Ibid*., hlm. 84.

untuk mengenal alam panas, dingin, basah, kering, lunak, kasar, dan sebagainya. Perasa ini tidak bisa mencapai alam warna atau alam suara yang baginya seakan-akan tidak ada. Kemudian manusia dianugerahi Allah dengan penglihatan untuk mengenal warna dan bentuk, satu alam yang paling luas di antara alam-alam indriawi. Setelah itu Tuhan memberinya pendengaran untuk mengenal alam suara. Lalu manusia dilengkapi-Nya dengan alat perasa lidah. Demikianlah sampai ia melampaui batas indriawi yang timbul kekuatan pertimbangan setelah berusia + 7 tahun. Ini merupakan satu tingkat baru di mana ia dapat mengenal apa-apa di luar alam indera. Kemudian naiklah ia ke tingkat yang lebih tinggi di mana ia dikaruniai Allah dengan akal untuk mengetahui hukum kemestian, keja'izan dan kemustahilan serta kemampuan-kemampuan lain yang tidak ada pada tingkat sebelumnya. Kemudian ada pula tingkat yang lebih tinggi lagi, di mana manusia diberi "mata" baru untuk melihat alam gaib, masa depan dan sebagainya. Akal tak dapat sampai ke alam gaib, sebagaimana *tamyîz* tidak dapat sampai ke alam akal. Begitu juga indera tidak dapat mencapai alam *tamyîz*. Anak yang baru *tamyîz* tidak akan mengenal alam yang dikenal oleh akal; orang yang berakal saja tidak dapat mengenal alam kenabian. Hal itu tidak lain karena ia belum sampai kepadanya, seakan-akan belum terwujud

> baginya sehingga ia mengira tidak ada. Orang yang buta sejak lahir, kalau ia belum mendengar sesuatu tentang warna dan bentuk, tidak akan mudah baginya untuk menerima keterangan tentang alam warna dan bentuk.[77]

Semakin jelas di sini bahwa teori *dzauq* al-Ghazali tidak dimaksudkan untuk menegasikan alat-alat pengenal yang lain. Ia hanya menekankan bahwa setiap instrumen pengenal memiliki batas kemampuan sendiri-sendiri yang hanya cocok dalam batas-batas wilayahnya.

Barangkali sumbangan terbesar dalam kajian epistemologi adalah usahanya dalam memperluas wilayah pengetahuan manusia melampaui pengetahuan indriawi dan/atau rasio semata-mata. "Iman kepada kenabian berarti mengakui adanya tingkatan yang lebih tinggi daripada tingkatan akal, di mana terlihat hal-hal yang istimewa yang tidak tercapai oleh akal sebagaimana indera tidak sanggup mencapai alam akal.[78]

Immanuel Kant sama sekali tidak mengakui ide-ide metafisika sebagai pengetahuan karena hal itu di luar jangkauan kategori-kategori akal manusia. Ia menyatakan bahwa ide-ide metafisika sama

---

[77] *Ibid.*, hlm. 79—80.

[78] *Ibid.*, hlm. 95.

sekali tidak menambah pengetahuan manusia. Kesamaan al-Ghazali dengan Kant adalah bahwa keduanya mengakui keterbatasan akal dalam menjangkau ide-ide metafisika. Hanya saja kalau Kant mengakhiri pengetahuan manusia sampai di *verstand*, maka al-Ghazali menambah alat *idrâk* untuk menjangkau wilayah metafisika, yaitu dengan *dzauq* atau mata hati. Dengan *dzauq*, manusia dapat menerobos ke alam yang berada di luar jangkauan akal. Metode yang dipakainya pun berbeda dengan metode yang digunakan akal. Metode ini menekankan pada pengalaman batin secara langsung.

Pengetahuan yang diperoleh secara *dzauq* inilah pengetahuan yang terang benderang tentang hakikat segala sesuatu. Pengetahuan ini di luar kategori akal dan simbol-simbol bahasa. Setiap usaha untuk menjelaskannya akan sia-sia. Bahasa bagi pengetahuan kenabian ini ibarat cangkir yang ingin menampung air samudera. "...Apa yang tersisa dalam hati dan pikiran sangat mungkin jauh lebih banyak ketimbang apa yang bisa dikemukakan dengan kata-kata atau pun tulisan karena pengetahuan mental jauh lebih bernuansa ketimbang ketika pengalaman itu diucapkan atau dituliskan."[79] Karena itulah tidak mengherankan jika

---

[79] Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 3.

Heidegger menyatakan bahwa jarak antara bahasa dan jiwa sangat dekat ketika seseorang berbicara tanpa kata dan tanpa tulisan karena saat diam, yang aktif adalah bahasa batin.[80]

Kalau kita membandingkan epistemologi al-Ghazali dengan keempat aliran di atas, tepatlah jika dikatakan bahwa epistemologi al-Ghazali lebih dekat dengan aliran intuisionisme Henri Bergson. Kesamaan-kesamaan di antara keduanya adalah sebagai berikut:

- Mengakui nilai pengetahuan indriawi dan rasio;
- Setiap alat pengenal memiliki batas wilayah kemampuan sendiri-sendiri;
- Mengakui keterbatasan indera dan akal dalam menemukan pengetahuan tentang hakikat segala sesuatu (kawasan metafisika);
- Mengakui adanya pengetahuan di luar pengetahuan yang dihasilkan oleh indera dan akal;
- Pengetahuan ini oleh al-Ghazali disebut dengan pengetahuan kenabian, sedang Bergson menyebutnya dengan pengetahuan intuitif yang hanya bisa dicapai dengan mata hati yang oleh Bergson disebut intuisi, sedang al-Ghazali menyebutnya dengan istilah *dzauq*;

---

[80] *Ibid.*, hlm. 43.

- Metode untuk mendapatkan pengetahuan ini tidak dengan jalan menganalisis, tetapi dengan pengalaman secara langsung;
- Pengetahuan ini tidak bisa dijelaskan dengan simbol-simbol bahasa.

Bab VII
IBNU TUFAYL:
AKAL DAN WAHYU, RISALAH *HAYY BIN YAQZHAN*

A. Latar Belakang Intelektualitas Ibnu Tufayl

Gelombang Hellenisme yang masuk ke dunia Islam telah meninggalkan bekas yang nyata berupa lahirnya kegiatan berfilsafat orang-orang muslim. Akan tetapi, para filsuf muslim tidak semata-mata mengambil filsafat Yunani secara apa adanya. Menyadari bahwa filsafat Yunani terlahir dari rahim keyakinan dan kultur yang berbeda, filsuf muslim kemudian berusaha menjinakkannya.

Inilah tema sentral dari seluruh aktivitas kefilsafatan di dunia Islam dalam hubungannya dengan ajaran Islam. Atiqul Haque menjelaskan bahwa pada abad pertengahan, para filsuf dari Bagdad dan Andalusia (Spanyol Muslim) memberikan sumbangan yang besar dengan mengembangkan sistem

pemikiran yang seimbang dengan menggabungkan filsafat Yunani dan Islam.[1]

Salah seorang filsuf yang terpikat oleh pikiran-pikiran Yunani dan berusaha menyelaraskan dengan ajaran Islam adalah Ibnu Tufayl. Karya monumentalnya yang berjudul *Hayy bin Yaqzhan* membuktikan hal itu. Tulisan ini sendiri berposisi untuk mengungkapkan jejak-jejak Hellenisme dalam pikiran Ibnu Tufayl dalam konteks upaya penyelarasannya dengan ajaran Islam. Oleh karena itu, tulisan ini akan menelaah pandangan Ibnu Tufayl tentang filsafat dan agama, baik pemosisiannya dalam kehidupan masyarakat maupun pertemuan keduanya dalam puncak kebenaran mistik.

Dikatakan oleh Siddiqi bahwa persiapan mental Ibnu Tufayl sebagian besar ditunjang oleh sikap keagamaan Muwahhidun. Bahkan, karya besarnya, *Hayy bin Yaqzhan*, adalah pembelaan secara ilmiah atas sikap para penguasa Muwahhidun terhadap rakyat kebanyakan dan para filsuf.[2]

Dinasti Muwahhidun yang didirikan oleh Ibnu Tumart menjadikan skolatisisme al-Ghazali dan

---

1 M. Atiqul Haque, *Wajah Peradaban: Menelusuri Jejak Pribadi-Pribadi Besar Islam*, Budi Rahmat, et. al. (*penerj.*), (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), hlm. 68.

2 Bakhtyar Husain Siddiqi, "Ibnu Tufail", *A History of Muslim Philosophy*, M.M. Sharif (*ed.*), vol. I, (Delhi: Low Price Publication, 1995), hlm. 528.

teologi Asy'ari sebagai ajaran yang harus diikuti. Mereka sangat puritan terhadap keesaan Tuhan. Gagasan antropomorfisme merupakan sesuatu yang terlaknat karena di dalamnya tersembunyi bibit-bibit *syirik*.[3]

Di samping itu, Dinasti Muwahhidun juga menjadikan fiqh Zahiriah sebagai aliran resmi negara. Mereka menekankan pada aspek eksoteris agama. Dengan mengikuti pendapat Ibnu Bajjah, mereka berpendapat bahwa filsafat hanya diperuntukkan bagi sebagian kecil orang yang mendapat pencerahan. Orang awam yang tidak mampu mencerna pengetahuan murni, tidak boleh diajari lebih dari sekadar makna harfiah Al-Qur'an. Rasio tidak boleh memasuki wilayah keimanan.[4] Kondisi ini

---

[3] *Ibid*; Menurut von Grunebaum, Ibnu Tumart dipengaruhi oleh para tokoh Asy'ariah ketika belajar ke Alexandria, Makah, dan Bagdad. Dia mengambil ajaran teologi Asy'ariah, baik metode rasionalnya maupun penolakannya terhadap antropomorfisme (G.E. von Grunebaum, *Classical Islam: A History 600-1258*, Kathrine Watson [*penerj.*], [London: George Allen and Unwin Ltd., 1970], hlm. 181.); Akan tetapi, Ibnu Tumart bukanlah pengikut Asy'ariah yang konsisten karena ia juga sepakat dengan Ibnu Hazm dalam menolak pandangan Asy'ari tentang sifat-sifat Tuhan (W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, [Edinburg: Edinburg University Press, 1992], hlm. 115).

[4] Ibnu Bajjah berpendapat bahwa seseorang yang melihat kebodohan dan kerusakan telah menjadi perilaku umum di masyarakat, ia harus membuat jarak darinya, paling tidak, di dalam pikiriannya, dengan cara mengisolasi perkembangan intelektualnya. Sekalipun sebenarnya pikiran Ibnu Bajjah tersebut

akhirnya melahirkan beberapa orang yang secara terbatas melakukan aktivitas filsafat lebih jauh. Para politisi dan filsuf bahan berpendapat bahwa iman bagi orang kebanyakan tidak boleh bersifat ilmiah sehingga wilayah filsafat dan agama harus dipisahkan.[5]

Bagaimanapun juga, pandangan-pandangan filosofis Ibnu Tufayl tidak bisa dilepaskan dari gagasan-gagasan di atas. Apalagi, dia sendiri bisa disebut sebagai salah satu tokoh Dinasti Muwahhidun. Terlahir pada dekade pertama abad ke-123 M. di Gaudix, sebuah kota kecil di Andalusia, dan wafat di Maroko pada tahun 1185, Ibnu Tufayl merupakan filsuf pertama yang dimiliki Muwahhidun. Nama

---

berkaitan dengan masalah etika, namun pandangan tersebut juga diterapkan bagi perkembangan pikiran manusia (*human mind and human thinking*), dan justru yang terakhir itulah yang menjadi interes bagi para filsuf berikutnya (*Ibid*., hlm. 116); Pikiran Ibnu Bajjah di atas oleh de Boer dikatakan sebagai " *a state within the state*" karena ia merekomendasi adanya jarak antara sekelompok kecil orang-orang terpilih di tengah-tengah perilaku masyarakat kebanyakan (T.J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, Edward R. Jones, B.D. [penerj.], [New York: Dover Publication, Inc., t.t.], hlm. 182); Akan tetapi, sikap ini tidak eksklusif milik Ibnu Bajjah. Hampir semua filsuf muslim memandang diri mereka sebagai golongan *khawash* yang berbeda dari awam, yakni orang-orang kebanyakan. Hal ini disebabkan aktivitas filsafat hanyalah kesibukan pribadi-pribadi dalam suatu gaya yang elitis (Nurcholis Madjid, "Warisan Intelektual Islam", *Khazanah Intelektual Islam*, Nurcholis Madjid (*ed*.), [Jakarta: Bulan Bintang, 1994], hlm. 29-30).

[5] De Boer, *The History*, hlm. 181.

lengkapnya adalah Abu Ya'la Bakar Muhammad bin Abdul Malik bin Muhammad bin Muhammad bin Tufayl al-Qaysy.[6]

Di samping seorang filsuf, ia juga seorang dokter, ahli matematika, dan penyair. Bahkan, dikatakan bahwa ia telah menyangkal teori astronomi Ptolomeus.[7] Sayang sekali hanya dua karya Ibnu Tufayl yang masih tersisa, yaitu *Hayy bin Yaqzhan* dan *Asrar al-Hikmah al-Masyriqiyyah*. Bahkan, yang terakhir itu pun sebetulnya bagian dari risalah *Hayy bin Yaqzhan* seperti yang dinyatakannya sendiri.[8]

Setelah memegang jabatan sekretaris gubernur di Granada, dia diangkat menjadi dokter tinggi dan wazir untuk Khlaifah Abu Ya'la Ya'qub Yusuf (1163—1184). Ketertarikan Khalifah terhadap filsafat yang demikian besar, menjadikan Dinasti

---

6 Siddiqi, *A History*, hlm. 526—527.

7 De Boer tidak yakin bahwa Ibnu Tufayl memiliki teori astronomi yang menyangkal Ptolomeus karena tidak ada fakta yang bisa dibawa ke arah penyimpulan tersebut (De Boer, *The History*, hlm. 182); Seyyed Hossein Nasr menjelaskan bahwa Ibnu Bajjah dan Ibnu Tufayl telah mengkritik sistem Ptolemy. Pandangan Ibnu Tufayl tersebut dikembangkan oleh muridnya, al-Bitruji, dengan istilah "*theory of spiral motion*". Sekalipun sistem tata surya yang ditawarkan al-Bitruji mungkin tidak mengubah sistem Ptolemy, namun kritisisme tersebut telah memberi inspirasi para astronomer *Renaisasnce* untuk menentang teori Ptolemy (Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilizatiob in Islam* [New York: New American Library, 1970], hlm. 172).

8 *Hayy bin Yaqzhan li ibn Sina wa Ibnu Tufayl wa Suhrawardy*, Ahmad Amin (*ed.*), (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966), hlm. 60.

Muwahhidun sebagai pusat pemikiran filosofis dan metode ilmiah. Bersama Khalifah inilah, Ibnu Tufayl mendapatkan kebesarannya.[9]

B. Sekilas tentang *Hayy bin Yaqzhan*

Roman ini diawali dengan kisah seorang bayi yang dihanyutkan ibunya (dalam versi lain, ia terlahir secara spontan karena keseimbangan unsur-unsur tanah) dan diasuh oleh seekor rusa betina di sebuah pulau yang tidak berpenghuni. Di bawah asuhan rusa tersebut, si bayi tumbuh layaknya anak manusia kebanyakan, baik fisik maupun psikisnya. Dengan menggunakan kekuatan rasionya, ia mampu menangkap konsep-konsep abstrak filosofis sampai akhirnya ia mencapai puncak pengalaman ekstase mistik.

Dalam kehidupan yang terpencil, Hayy, begitu nama bayi tersebut, ditempa oleh keadaannya untuk menjadi seorang filsuf. Pada awalnya, ia menyadari bahwa ia tidak memiliki perlengkapan-perlengkapan fisik yang bisa melindunginya dari bahaya seperti yang dimiliki hewan-hewan lain. Dia kemudian melengkapi dirinya dengan pakaian dan tongkat. Keadaan awal ini membawanya pada observasi lebih lanjut kepada segala sesuatu yang bisa

[9] Siddiqi, *A History*, hlm. 526.

dikenalinya. Dengan observasi dan refleksi-refleksinya, dia mendapatkan pengetahuan tentang alam semesta, ruang angkasa, hakikat kediriannya, dan Tuhan.

Perasaan religiusitasnya pertama kali muncul setalah ia keluar dari tahap "kebinatangan". Renungan filosofisnya berawal dari kematian rusa, "ibunya", yang setelah melakukan observasi atas jasad rusa yang telah mati tersebut, ia menemukan "sesuatu" yang menguasai tubuh, yaitu ruh hayawaniah.

Tubuh merupakan alat bagi ruh. Berdasarkan observasi dan refleksinya, ia menyimpulkan bahwa ruh hayawaniah tersusun dari pengertian jismiah dan makna tambahan lain. Pengertian jismiah ini dimiliki oleh semua benda, sedang makna tambahan lain merupakan kekhasan masing-masing benda. Dari sinilah Hayy menemukan *an-nafs* (jiwa). Dalam konteks filsafat Aristotelianisme, jiwa adalah *form*, sedang ruh adalah *matter*.

Penemuan jiwa ini membawa Hayy pada kesadaran akan hakikatnya sendiri yang imateriil. Dari perenungan ini jualah, ia menemukan Sang Pencipta. Materi setiap benda selalu menuntut adanya bentuk, sebab materi tidak mungkin ada tanpa adanya bentuk. Begitu pula, materi itu tidak akan mempunyai hakikat tanpa mempunyai bentuk.

Akan tetapi, bentuk itu sendiri tidak mungkin ada tanpa adanya kelakuan dari si pelaku. Karena itu, jelas bagi Hayy bahwa semua yang diwujudkan menuntut adanya pelaku yang mewujudkan. Dengan kekuatan rasionya, sampailah Hayy pada gagasan satu Wujud Utama, kekal, tidak berjasmani, dan wajib ada, yang menjadi sebab efisien bagi perilaku benda-benda. Akhirnya, ia tenggelam dalam perenungan yang mendalam tentang Wujud Utama tersebut.

Dalam rangka menuju Yang Satu dan untuk menyatukan dirinya dengan Yang Absolut tersebut, yang Ada dengan diri-Nya sendiri, Hayy menentukan pada dirinya sendiri perilaku-perilaku mana yang boleh dilakukan dan mana yang tidak boleh. Dia tidak mengizinkan dirinya sama dengan binatang dan tumbuhan karena dia menyadari dirinya ada di atas mereka dan dipersiapkan untuk tujuan yang lebih tinggi dari mereka. Akhirnya, dia membatasi kebutuhan tubuhnya pada sisi yang paling minimal. Dia hanya memakan buah-buahan yang masak dan menanam bijinya kembali. Dia sangat cemas bahwa tindakannya akan merusak alam. Dan, hanya untuk kebutuhan yang sangat mendesak, dia memakan daging binatang.

Sikap tersebut terkait denga prinsipnya dalam meniru benda-benda angkasa. Laksana benda ang-

kasa, dia berusaha untuk berguna bagi sekelilingnya dan menjaga kemurnian hidupnya. Dia menanam dan merawat tumbuhan serta binatang. Dia juga sangat teliti merawat kebersihan diri dan pakaiannya serta mengharmoniskan perilakunya dengan menyeseuaikan dengan benda-benda angkasa. Dengan cara ini secara gradual, dia mampu mengangkat dirinya di atas bumi dan angkasa menuju Spirit Murni. Ini adalah kondisi ekstase yang tidak bisa dipikirkan, dikatakan, bahkan dibayangkan.

Dalam situasi seperti ini, dia bertemu dengan Absal, seorang muda yang datang dari pulau tetangga, yang hidup dalam suasana keagamaan tradisional, tetapi cenderung pada interpretasi metaforik dan makna-makna esoteris spritual, dan menginginkan *'uzlah* untuk beribadah kepada Tuhan. Ketika akhirnya mereka berdua berkomunikasi dan saling memahami, mereka menemukan bahwa kebenaran spiritualitas agama dan filsafat adalah sama.

Absal bercerita kepada Hayy tentang pulaunya yang dipimpin oleh Salaman, teman Absal, di mana para penduduknya mengikuti makna-makna literal dan menolak interpretasi metaforis. Orang-orang di sana dikuasai oleh *impuls-ilmpuls* rendah. Mereka hanya tunduk pada makna eksoteris agama.

Didorong untuk menyampaikan makna kebenaran yang hakiki, mereka berdua berangkat ke pulau tersebut. Hayy mencoba untuk membawa orang-orang ke arah pemahaman keagamaan yang filosofis, akan tetapi dia harus menemui kekecewaan ketika ia harus berhadapan dengan kenyataan intelek orang-orang tersebut tidak mampu memahaminya. Akhirnya, Hayy dan Absal kembali ke pulaunya yang sepi untuk menghabiskan waktunya dalam perenungan, zikir, dan ibadah.

C. Filsafat dan Agama: Kebenaran dan Posisinya di Masyarakat

Seperti yang dinyatakan oleh Ibnu Tufayl sendiri bahwa kisah *Hayy bin Yaqzhan* yang ia tulis adalah untuk memenuhi permintaan temannya yang menginginkan penjelasan tentang rahasia filsafat Timur (*al-hikmah al-masyriqiyyah*/*oriental wisdom*). *Al-Hikmah al-Masyriqiyyah* ini pada dirinya sendiri "tidak dapat dilukiskan dengan kata-kata karena ia merupakan suatu tingkatan di atas tingkatan bahasa dan suatu alam di atas alam perumpamaan dan kata-kata".[10] Begitu miskinnya kata-kata untuk mengungkapkan pengalaman ini sehingga setiap ungkapan yang

[10] *"Lâ yasifuh lisân wa lâ yaqûmu bayân liannahu thaur ghair thairhimâ wa 'âlam ghair 'alamihimâ..."* (*Hayy*, hlm. 52).

digunakan untuk melukiskannya akan membahayakan. Kesulitan ini tergambar dalam ungkapan al-Ghazali, "*...Kâna mâ kâna mimmâ lastu adzkuruh fa qul khairan wa lâ tas'al `an al-khabari.*"[11] Kesulitan pengungkapan dengan bahasa denotatif inilah yang membawa Ibnu Tufayl untuk menjelaskannya dengan sebuah cerita tentang Hayy bin Yaqzhan.[12]

De Boer menjelaskan bahwa dalam roman tersebut, Ibnu Tufayl berusaha *...to combine Greek science and Oriental wisdom into a modern view of the world.*[13] Term *Greek science* merujuk pada filsafat murni (Yunani) yang dihasilkan dari rasionalitas manusia, sedang *oriental wisdom*, sebagaimana yang dijelaskan oleh Hillel Fradkin adalah *one that permits a human being or human soul contact with divine world in such a manner that it becomes disvorced from every aspect of human individuality.*[14] Jadi, bisa dikatakan

---

[11] Al-Ghazali, *Al-Munqidh min adh-Dhalal wa ma'a Kimiya as-Sa'adah wa al-Qawa'id al-Asyrata wa al-Adab fi ad-Din* (Libanon: al-Maktabah asy-Syi'biyyah, t.t.), hlm. 76; Ungkapan al-Ghazali tersebut juga dikutip oleh Ibnu Tufayl dan dianggapnya sebagai ungkapan yang sangat bijaksana sebagai orang yang beri'lmu sangat dalam (*Ibid.*, hlm. 53).

[12] *Ibid.*, hlm. 60.

[13] De Boer, *The History*, hlm. 182.

[14] Lebih tegas, Hillel Fradkin menyatakan bahwa *oriental wisdom* adalah *mystical experience or communication with the divine world* (Hillel Fradkin, "The Political Thought of Ibn Tufayl", *The Political Aspect of Islamic Philosophy*, Charles E. Butterworth (*ed.*), [Cambridge: Harvard University Press, 1992], hlm. 240--241).

bahwa *oriental wisdom* adalah puncak pengalaman mistik (*sufi vision of God*) yang dalam konteks ini, merujuk pada aspek esoteris ajaran Islam. Karena itulah, von Grunebaum menyatakan bahwa Ibnu Tufayl *attemped to establish the harmony of reason and revealed religion.*[15]

Usaha Ibnu Tufayl ini bisa dilihat dari tiga tokoh yang ditampilkan dalam romannya. Tiga tokoh tersebut masing-masing mewakili tiga kelompok manusia dan konteks mencari kebenaran. Hayy merepresentasikan manusia yang hidup di luar jangkauan wahyu, yang dengan menggunakan kekuatan rasionalnya, sanggup menemukan Tuhan dan kebahagiaan tertinggi yang berupa penyaksian atas Sang Wajib Wujud. Dengan kata lain, Hayy adalah seorang filsuf murni. Sementara, Absal merepresentasikan teologi filosofis (aspek esoteris ajaran agama), sedang Salaman merepresentasikan pemahaman keagamaan orang kebanyakan (awam) yang hanya terbatas pada makna literal ajaran agama (aspek eksoteris agama).[16]

Dengan kata lain, roman *Hayy bin Yaqzhan* adalah cara Ibnu Tufayl menjelaskan tentang *al-hikmah al-masyriqiyyah* (pengalaman mistik) sebagai kebe-

---

[15] Von Grunebaum, *Classical*, hlm. 187.

[16] Watt, *Islamic*, hlm. 117.

naran dan kebahagiaan tertinggi yang bisa dicapai melalui refleksi filosofis murni atau dengan interpretasi metaforis atas simbol-simbol keagamaan, dan hubungan keduanya dengan kondisi riil kehidupan keberagamaan orang kebanyakan.

Menurut Ibnu Tufayl, filsafat hanyalah untuk orang tertentu (*khawash/selected individual*) untuk mencapai kebahagiaan tertinggi. Untuk mencapai ini, mereka harus mundur dari kehidupan praktis sehari-hari (*everyday life*).[17] Mereka harus mengasingkan diri dari hiruk pikuk kehidupan sosial karena *society prejudices* akan mencemari pikirannya.[18]

Ibnu Tufayl berusaha untuk mengafirmasi bahwa manusia memiliki potensi untuk bisa mencapai Tuhan. Dengan cara menggambarkan kehidupan menyendiri Hayy, Ibnu Tufayl sedang menjelaskan bahwa orang dengan kekuatan rasionalnya sendiri, terisolasi dari manusia lain dan tidak dipengaruhi oleh kecenderungan-kecenderungan sosial, bisa sampai pada kesimpulan bahwa kebahagiaan dan kesengsaraan manusia tergantung pada kedekatan

---

[17] *Ibid.*

[18] Menurut Siddiqi, keterlepasan dari prasangka dan kecenderungan sosial sebagai kondisi awal semua pengetahuan merupakan gagasan sesungguhnya di ballik kelahiran tiba-tiba Hayy di pulau kosong (Siddiqi, *A History*, hlm. 534); Lihat juga de Boer, *The History*, hlm. 182.

dan kejauhannya dari Tuhan. Dan sarana untuk mendekat dan menaik ke sana adalah melalui penalaran dan analisis reflektif.[19]

Dengan merujuk kepada Abu Ya'la Bakar as-Saygh, Ibnu Tufayl menyatakan bahwa *al-ahwâl al-ilâhiyyah* tercapai setelah melampaui tahap pengetahuan teoretis dan analisis rasional.[20] Perlu diperjelas di sini bahwa analisis rasional ini hanya mengantar manusia sampai pada kesadaran tentang kebahagiaan tertinggi yang berupa penyaksian ketuhanan (*vision of God*). Akan tetapi, pengalaman mistis itu sendiri tidak bisa dicapai dengan menggunakan pencerapan teoretis, analogi, asumsi, premis, dan penyimpulan logis. *Al-ahwâl al-ilâhiyyah* itu hanya bisa dicapai dengan *dzauq* melalui latihan ruhani (*riyâdhah*).[21]

Ibnu Tufayl menjelaskan bahwa aktivitas filsafat hanyalah pendahuluan dan berada di bawah pengalaman mistis.. Filsafat hanya sampai pada tahap kemampuan rasio manusia dan yang terbatas

---

[19] Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam: Metode dan Penerapannya I*, Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakir (*penerj.*), (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 55—56.

[20] *Hayy*, hlm. 53.

[21] "*Fa hâdzih al-ahwâl al-latî washafahâ innamâ arâda bihâ an yakûna lahu dzauqan lâ 'alâ sabîl al-idrâk an-nazhariy al-mustakhraj bi al-maqâyis wa taqdîm al-muqaddimat wa intâj an-natâ'ij*" (*Ibid.*, hlm. 53).

pada *material world*.[22] Rasio manusia hanya mampu menghasilkan pengetahuan diskursif. Akan tetapi, pengalaman mistis itu sendiri berada di luar dunia materi, yaitu *rabbâny ilâhy* yang tidak berubah atau rusak, tidak dapat disifati dengan sifat kebendaan, atau dicerap dengan indera, atau dikhayalkan, dan yang hanya dapat diketahui dengan alatnya sendiri.[23]

Itulah sebabnya, dalam tahap akhir perenungannya, setelah ia menyadari bahwa esensi kesempurnaan dan kebahagiaan adalah penyaksian kepada Tuhan, Hayy menyadari bahwa bagian termulia dari dirinya yang dipergunakan untuk mengenal Sang Wajib Ada sama dengan Sang Wajib Ada itu sendiri jika dilihat dari keterbebasannya dari sifat-sifat benda. Oleh karenanya, ia wajib meniru Tuhan. Ia harus berusaha menghilangkan esensinya sendiri dan luluh dalam esensi Yang Wajib Ada. Rasio tidak lagi digunakan karena persaksian secara rasional akan memalingkannya dari Tuhan menuju eksistensinya sendiri.[24]

Siddiqi menjelaskannya sebagai berikut: [25]

---

[22] Fradkin, *The Political*, hlm. 242.

[23] *Hayy*, hlm. 99.

[24] *Ibid*., hlm. 100—101.

[25] Siddiqi, *A History*, hlm. 535.

> Setelah mendidik indera dan akal serta memperhatikan keterbatasan keduanya, Ibnu Tufayl akhirnya berpaling pada disiplin jiwa yang membawa kepada ekstase, sumber tertinggi pengetahuan. Dalam taraf ini, kebenaran ini tidak lagi dicapai lewat proses deduksi atau induksi, tetapi dapat dilihat secara langsung dan intuitif lewat cahaya yang ada dalam dirinya. Jiwa menjadi sadar diri dan mengalami apa yang tidak pernah dilihat mata, atau didengar telinga, atau dirasa hati orang manapun ... Esensi Tuhan yang merupakan cahaya suci hanya bisa dilihat lewat cahaya di dalam esensi itu sendiri...

Justru di sinilah titik temu antara Hayy dan Absal, yaitu penyaksian ketuhanan. Absal yang merepresentasikan kehidupan keberagamaan dalam dimensi esoteris digambarkan Ibnu Tufayl sebagai orang yang mendalami masalah-maalah yang bersifat batiniah, suka mencari pengetahuan keruhanian, dan menggandrungi penafsiran rasional,[26] yang ahirnya membawanya pada pengalaman ekstase mistis. Sementara, Hayy sebagai gambaran seorang filsuf, dengan kekuataan rasionya akhirnya juga sampai pada kebahagiaan tertinggi, yaitu *musyâhadah* kepada Tuhan. Dalam bahasa Watt, *...summum bonum of the philosopher has become mystical ecstasy.*[27]

[26] *Hayy*, hlm. 114.

[27] Watt, *Islamic*, hlm. 117.

Dua jalan yang ditempuh dua orang tersebut pada akhirnya berujung pada titik yang sama. Titik tersebut adalah apa yang disebut dengan *oriental wisdom* atau *al-hikmah al-masyriqiyyah*, yaitu *mystical experience or communion with divine world*. Dengan kata lain, kebenaran filsafat dan kebenaran hakiki agama adalah dua sisi dari satu kebenaran.[28]

Filsafat sebagai bagian dari kebenaran esoteris hanya diperuntukkan bagi orang-orang terbatas yang memiliki kemampuan untuk memahami pengetahuan-pengetahuan murni. Sementara, masyarakat kebanyakan cukup dengan agama dalam makna literalnya. Agama dalam pengertian ini diperuntukkan bagi semua orang, tetapi filsafat hanya bagi orang-orang berbakat yang sedikit jumlahnya. Agama diperuntukkan bagi orang awam (*ordinary man*) karena mereka tidak memiliki kemampuan untuk keluar dari sebatas penjelasan-penjelasan lahiriah agama. Hanya sedikit orang yang mampu memahami simbol-simbol keagamaan dan sangat jarang yang mampu mencapai kontemplasi bebas tentang realitas tertinggi.[29]

Filsafat merupakan masalah khusus individu.
Ia mensyaratkan sifat dan bakat tertentu untuk

---

[28] De Boer, *The Hisrory*, hlm. 183.

[29] *Ibid.*, hlm. 185.

menangkap penerangannya. Agama, sebaliknya, merupakan suatu disiplin sosial. Pandangannya bersifat melembaga, bukan individual. Tujuannya kurang lebih yaitu kebaikan massa secara umum, tanpa menghiraukan perbedaan-perbedaan individu dalam kemampuan dan ketercerahan batiniah. Filsafat menghadapkan kita pada realitas. Ia menuntut perenungan terus-menerus atas kebenaran, visi jelas cahaya utama, sumber segala kemaujudan, dengan melepaskan semua ikatan duniawi. Agama tidak demikian tegar dalam ketentuan-ketentuannya. Ia mengutuk kepertapaan dalam arti apa pun sebab manusia pada umumnya tidak mampu mencapai hal itu. Oleh karena itu, agama menetapkan syarat mutlak yang paling mudah dilaksanakan dan memberikan kepada manusia izin untuk menjalani kehidupan duniawi, asal tidak melanggar batas yang telah ditentukan. Dengan demikian, para filsuf mampu mencapai kebahagiaan yang tinggi, sedangkan orang kebanyakan harus merasa puas dengan kebahagiaan kedua dan tidak dapat meningkat lagi dikarenakan keterbatasan diri mereka.[30]

Agaknya uraian de Boer dan Siddiqi di atas menegaskan bahwa interpretasi rasional atas simbol-simbol agama untuk mencapai makna ruhaniah yang

[30] Siddiqi, *A History*, hlm. 190.

dilakukan oleh Absal juga merupakan aktivitas filsafat. Oleh karena itu, dalam menjelaskan pikiran Ibnu Tufayl tentang filsafat dan agama, kedua tokoh tersebut memposisikan Hayy dan Absal pada tempat yang sama, yaitu sebagai filsuf. Hanya saja Hayy memulai perenungannya dari ayat-ayat *kauniyyah*, sedang Absal berangkat dari ayat-ayat *qauliyyah*. Keduanya sama-sama mengasingkan diri dari masyarakat dan berakhir pada titik yang sama, yaitu kebahagiaan tertinggi dalam penyaksian atas Sang Wajib Ada (*mistical ecstasy*). Penyimpulan de Boer dan Siddiqi di atas adalah logis karena seperti yang dinyatakan oleh von Grunebaum di atas bahwa Ibnu Tufayl dengan roman *Hayy bin Yaqzhan*-nya berusaha untuk menyelaraskan antara rasio dan wahyu. Dan ini juga menjadi komitmen hampir seluruh filsuf muslim ketika mereka mengadopsi filsafat Yunani.

Dalam pandangan Ibnu Tufayl, filsuf adalah kelompok sosial eksklusif. Eksklusivitas ini disebabkan dua hal: secara alami, memang hanya sedikit orang yang memiliki kemampuan untuk mencerap pengertian-pengertian murni dan abstrak, dan keharusan mereka untuk mengisolasi diri dari masyarakat agar kejernihan pikirannya tidak terkontaminasi oleh kecenderungan-kecenderungan dan prasangka-prasangka sosial. Agaknya, *'uzlah*

bagi orang-orang *khawash* ini dalam pandangan Ibnu Tufayl merupakan keharusan. Oleh karenanya, filsuf selalu merupakan "masyarakat" tersendiri di tengah-tengah masyarakat luas, atau dalam bahasa de Boer adalah *a state within the state.*[31]

D. Ibnu Tufayl dan Neoplatonisme

Membaca roman *Hayy bin Yaqzhan*-nya Ibnu Tufayl, pengaruh Neoplatonisme sangat terasa di dalamnya. Ibnu Tufayl memandang bahwa hubungan jiwa dan tubuh ibarat orang dengan tongkat yang ada di tangannya, yang menjadi alatnya. Tubuh dalam pandangan Ibnu Tufayl adalah alat bagi jiwa.[32] Jiwa ini merupakan esensi dasar dari segala sesuatu. Dialah yang menyebabkan segala sesuatu semiliki kekhasannya sendiri. Jiwa adalah *form*, sedang ruh adalah *matter*-nya.[33] Apabila ia berada pada binatang, ia disebut *an-nafs al-hayawâniyyah.* Bila berada pada tumbuhan, ia disebut *an-nafs an-nabâtiyyah.*[34] Ibnu Tufayl juga berpendapat bahwa jiwa tidak mengalami kehancuran karena ia bukan-

---

[31] De Boer, *The History*, hlm. 182.

[32] *"Wa inna hâdza al-jasad bihamlatih innamâ huwa ka al-alat lidzâlika wa bi manzilat al-'asa allati ittakhadzaha huwa liqitâl al-wuhûsy"* (*Hayy*, hlm. 72).

[33] *Ibid.*, hlm. 83.

[34] *Ibid.*, hlm. 81.

lah benda. Sesuatu yang bukan benda, dan yang adanya tidak membutuhkan benda, sama sekali bebas dari kebendaan, dan karenanya, ia bebas dari kehancuran.[35]

Bagi Ibnu Tufayl, kenikmatan dan kesempurnaan esensi manusia tercapai melalui penyaksian Sang Wajib Wujud.[36] Penyaksian ini dicapai melalui *amr rabbâny ilâhy* yang ada dalam jiwa manusia. Pandangan ini merupakan penyimpulan logis dari pendapatnya bahwa jiwa beremanasi dari Tuhan. "Barang siapa tidak lagi dapat mencerap 'Sesuatu' itu, padahal sebelumnya ia mengenal-Nya, pasti ia merasakan sakit tak terperi. Sebaliknya, barang siapa senantiasa berada dalam keadaan mencerap-Nya, ia pasti merasakan suatu kenikmatan yang tiada tara, suatu keriangan yang tidak terbatas, suatu suka cita dan kesenangan yang tidak bertepi".[37]

Dari sini, dicarilah cara untuk menyambungkan hubungan dengan Tuhan. Hewan jelas tidak layak untuk ditiru karena ia hanya sibuk memenuhi kebutuhan biologisnya. Benda angkasalah yang layak untuk ditiru karena di samping memiliki tubuh materiil, mereka juga memiliki esensi lain untuk

---

[35] *Ibid.*, hlm. 93.

[36] *Ibid.*, hlm. 95.

[37] *Ibid.*, hlm. 93.

mengenal Tuhan. Mereka setiap saat tenggelam dalam penyaksian Sang Wajib Ada karena pengganggu yang berupa fenomena indriawi tidak terdapat pada mereka.[38] Di sini terlihat jelas Ibnu Tufayl percaya bahwa benda-benda angkasa memiliki jiwa dan tenggelam dalam perenungan yang tidak habis-habisnya tentang Tuhan.[39] Suatu pandangan khas pikiran Yunani.

Akan tetapi, peniruan terhadap benda angkasa ini pun kurang memuaskan. Penyaksian yang sesungguhnya hanya bisa dicapai dengan meniru Sang Wajib Wujud itu sendiri, sekalipun hal itu akan membahayakan atau membinasakan tubuhnya. Orang yang bersaksi melalui cara ini akan meluruhkan esensinya sendiri dan esensi-esensi yang lain. Semua lenyap dan luluh kecuali esensi Dia Yang Esa, Yang Mahabenar, Yang Wajib Ada, Mahaagung, Mahatinggi, dan Mahaperkasa.[40]

Dalam babakan ini, tampak sekali kecilnya arti dunia materi dalam pandangan Ibnu Tufayl. Dunia indriawi dianggap sebagai penghalang bagi tercapainya penyaksian ketuhanan. Tidak hanya kebutuhan fisik yang dipenuhi dalam takaran yang sangat

---

[38] *Ibid*., hlm. 96-97.

[39] Siddiqi, *A History*, hlm. 536.

[40] Hayy, hlm. 101.

minimal, ini pun semata-mata karena ia masih memiliki tubuh materiil, ia pun menanggalkan rasio karena penyaksian secara rasional tidak menghasilkan penyatuan yang hakiki. Bahkan lebih ekstrim, Ibnu Tufayl menyatakan bahwa mungkin dengan cara "menanggalkan badan melalui kematian" (*atrah al-badn bi al-maut*), ia mampu menggapai Sang Wujud.[41] Hal ini disebabkan tubuh dianggap sebagai penjara bagi jiwa dalam usahanya untuk kembali ke negeri asalnya. Itulah sebabnya, de Boer menyatakan bahwa perkembangan terakhir Hayy menampakkan corak pitagorean.[42]

Dengan berbagai modifikasi untuk mengkompromikan dengan ajaran Islam, tampak sekali kerangka Neoplatonisme, terutama ajaran Plotinus, dalam bangunan filsafat Ibnu Tufayl. Secara ringkas ajaran Plotinus adalah sebagai berikut. Pancaran pertama dari Yang Maha Esa adalah Akal. Ia merupakan esensi pertama dan makhluk sempurna pertama, dari mana esensi dari segala sesuatu, baik dunia yang lebih tinggi maupun yang lebih rendah, memancar. Akal melatih penglihatannya untuk melatih penciptanya. Ia diliputi oleh cahaya dan keindahan. Karenanya, tindakan-tindakannya men-

---

[41] *Ibid.*, hlm. 94.

[42] De Boer, *The History*, hlm. 186.

jadi serupa dengan tindakan-tindakan Yang Maha Esa.

Dunia Akal merupakan *locus* bentuk-bentuk yang merupakan prototipe dari segala sesuatu yang ada di dunia ini dan contoh imateriil dari keindahan dan kesempurnaan. Ini jelas-jelas merupakan lanjutan dari pendapat Plato tentang adanya dua dunia: dunia ide yang imateriil, sempurna dan abadi, yang merupakan "master" dari segala sesuatu dan dunia materiil yang maya dan tidak abadi, dan merupakan foto kopi dari bentuk-bentuk yang dalam dunia ide.

Dunia Akal juga menjadi tempat persemayaman makhluk-makhluk spiritual, intelek murni yang berbeda dengan intelek-intelek yang lebih rendah, di mana objek pengetahuannya bersifat abadi dan tidak berubah. Makhluk-makhluk spiritual tersebut, menurut Aristoteles, menghuni seluruh bagian bola langit.

Akal yang sempurna tersebut kemudian memunculkan jiwa dalam keadaan tidak bergerak seperti ketika Yang Maha Esa memunculkan Akal pada tempat pertama. Sementara, jiwa yang merupakan "akibat dari akibat" tidak dapat bertindak tanpa bergerak. Adapun hasil tindakannya adalah bayangan, yakni suatu wujud yang terus-menerus memudar, tidak lenyap, dan tidak abadi, seperti

umumnya hasil segala gerakan. Bayangan ini tidak lain adalah dunia nyata atau dunia indriawi.[43]

Sebagai perantara dunia akal dan indriawi, jiwa mampu mengarahkan pandangannya ke atas, ke arah penciptanya, dengan mana ia mendapatkan kekuatan dan cahaya, atau ke bawah dengan mana ia menghasilkan dunia indriawi. Dalam proses penurunannya, jiwa bergerak melalui tiga tahap: manusia, hewan dan tumbuhan. Ketika bergabung dengan manusia, jiwa tetap bisa berhubungan dengan Akal karena selain kemampuannya bergerak, dalam diri manusia juga ada kemampuan mengindera dan berpikir.[44]

Sebagaimana yang disebutkan di atas bahwa apa yang ada di dunia hanyalah kopi dari bentuk murni yang ada di dunia ide (Akal), maka manusia di dunia hanyalah sebuah kopi manusia Aqliah (*intelligable man*). Tetapi, begitu ia terpikat pada dunia indriawi, ia tidak bisa melampaui tarap opini dan pemikiran diskursif. Apabila jiwa mampu mengatasi dunia indriawi, ia akan dapat melihat dunia akal dengan penuh keindahan dan keagungan, dan mampu memahami keagungan segala sesuatu tanpa bantuan percakapan atau usaha mental.[45]

---

[43] Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York: Columbia University Press, 1983), hlm. 22—25.

[44] *Ibid.*, hlm. 25—26.

[45] *Ibid.*, hlm. 26—27.

Pendapat ini sama dengan pandangan Plato yang melihat tubuh sebagai penjara jiwa.[46] Pendapat ini juga bisa ditemukan dalam aliran mistik dengan tokohnya Pitagoras. Aliran ini mengingkari alam indriawi. Karena itu, ia menganjurkan manusia untuk meninggakan alam materi dan menuju ke alam yang penuh kesempurnaan, kebahagiaan, dan kebebasan mutlak.[47]

Hakikat jiwa dalam pandangan Plotinus adalah satu, abadi, dan tidak dapat dibagi. Hanya karena persatuaannya dengan dunia materi sajalah ia dapat terbagi-bagi. Jadi, universalitas dan partikularitas bagi jiwa hanyalah prinsip identitas dari mana ia dipandang dan didekati. Jiwa juga bukan keselarasan (harmoni) yang menjadi milik tubuh sebab justru jiwalah yang menjadi sebab atau asas bagi keselarasan tubuh. Substansi jiwa berbeda dengan substansi tubuh dan tidak tergantung padanya. Bahkan, ia mampu bertindak sebagai pelindung dan pengatur tubuh.[48]

Gagasan-gagasan Neoplatonisme ini terlihat sangat kental mewarnai pikiran Ibnu Tufayl. Tetapi, corak pemikiran tersebut bukan hanya dimiliki oleh

---

[46] Poerwantana et. al., *Seluk Beluk Filsafat Islam,* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993), hlm. 82.

[47] *Ibid.*, hlm. 73.

[48] Fakhry, *A History*, hlm. 22—23.

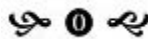
Ibnu Tufayl. Hampir semua filsuf muslim memandang dunia materi sebagai sesuatu yang rendah sehingga orang yang ingin menggapai kesempurnaan harus mengatasinya. Bahkan, gagasan ini juga sangat subur di dalam tasawuf falsafi. Gagasan di atas, misalnya, bisa ditemukan dalam diri Hasan bin Haytsam.

> Dalam wilayah alam benda yang ada, daerah mineral adalah paling bawah, kemudian menyusul daerah tumbuh-tumbuhan, kemudian daerah hewan, dan akhirnya, daerah makhluk manusia. Karena tubuh, manusia masuk dunia benda sedang karena jiwanya, ia masuk dunia spiritual atau ruhani. Di atasnya, hanya ada makhluk-makhluk yang bersifat spiritual sama sekali—yaitu para malaikat—dan di atasnya lagi, hanya ada Tuhan... Jiwa manusia senantiasa berusaha membuang ikatan-ikatan benda, dan setelah bebas, ia kembali naik kepada Tuhan, dari mana ia datang.[49]

Tidak berbeda dengan Haytsam, Jalal ad-Din ar-Rumi juga memiliki gagasan serupa. Dalam *Matsnawi*-nya, Rumi mengatakan,

---

[49] Dikutip dari Syed Amir Ali, *The Spirit of Islam: A History of Evolution and Ideals of Islam with a Life of the Prophet*, (Delhi: Low Price Publication, 1995), hlm. 425.

Setelah mengalami mati dari hidup anorganis, kita berkembang ke arah dunia tumbuh-tumbuhan. Setelah mati dari dunia tumbuh-tumbuhan, kita bangkit ke dunia hewani. Dan setelah meninggalkan dunia hewani, kita menjadi manusia. Jadi, mengapa maut akan merendahkan kita? Perubahan kemudian akan menjadikan kita malaikat. Dari malaikat kita akan bangkit dan menjadi apa yang tidak bisa dibayangkan oleh pikiran. Kita akan larut dalam keabadian seperti pada mula pertama. Bukankah telah dikatakan, "Sekalian kita akan kembali kepada-Nya"?[50]

[50] Dikutip dari *ibid*., hlm. 424.

Bab VIII
IBNU RUSYD: ARISTOTELIANIS MUSLIM PENYELARAS AGAMA DAN FILSAFAT

A. Biografi Singkat

Abu Ya'la al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Rusyd (1126—1198), atau yang lebih terkenal dengan sebutan Ibnu Rusyd atau Averroes, adalah filsuf muslim Barat terbesar di abad pertengahan. Dia adalah pendiri pikiran merdeka sehingga memiliki pengaruh yang sangat tinggi di Eropa. Michael Angelo meletakkan patung khayalinya di atas atap gereja Syktien di Vatikan karena ia dipandang sebagai filsuf *free thinker*. Dante dalam *Divine Comedia*-nya menyebutnya "Sang Komentator" karena dia dianggap sebagai komentator terbesar atas karya-karya Aristoteles.[1]

---

[1] Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup Ibn Rusyd (Averroes) Filosuf Islam Terbesar di Barat* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 31.

Secara resmi, Ibnu Rusyd memang diminta ●leh Amir Abu Ya'la Ya'qub Yusuf untuk menulis komentar atas berbagai karya Arist●teles, di mana untuk setiap buku dia membuat tiga kategori komentar: ringkasan (*jami'*), k●mentar singkat (*talkhîs*) dan k●mentar detil (*syarh* atau *tafsîr*). Yang terakhir disiapkan untuk mahasiswa tingkat tinggi.[2] Akan tetapi, untuk jangka waktu yang sangat lama, di dunia muslim, Ibnu Rusyd tidak dikenal karena k●mentar-k●mentarnya terhadap karya-karya Arist●teles, tetapi karena *Tahafut at-Tahafut*-nya yang ditulisnya sebagai bantahan terhadap terhadap buku al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*. Komentar-k●mentarnya banyak berada di dunia Yahudi dan Kristen sehingga kebanyakan komentar-komentarnya tidak lagi ditemukan dalam bahasa Arab, tetapi sudah dalam bentuk terjemahan bahasa Hebrew atau Latin.

Memang, Ibnu Rusyd merupakang k●mentat●r besar karya-karya Aristoteles, namun perhatian intelektualnya yang vital dalam konteks pemikiran filsafat Islam diabaikan, kita telah berbuat tidak adil terhadapnya. Sekalipun bersikap sebaliknya juga sama tidak adilnya. Akan tetapi bagaimanapun juga, untuk mempero●leh suatu pemahaman yang benar tentang pemikiran fil●s●fis dan te●logis Ibnu

[2] Carl Brockelman, *History of the Islamic People,* (London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1949), hlm. 210.

Rusyd, sumber yang paling penting tentu saja *Tahafut at-Tahafut*.

Ia lahir di kota Cordova, ibukota Andalusia. Kakeknya adalah seorang ahli fiqh dan ilmu hukum terkenal. Di samping menjabat sebagai imam besar di Masjid Jami' Cordova, ia juga diangkat menjadi hakim agungn (*qadhi al-jamâ'ah*). Setelah meninggal, jabatan hakim agung ini diteruskan oleh puteranya, ayah Ibnu Rusyd.

Tampak di sini bahwa Ibnu Rusyd terlahir dari keluarga ahli-ahli fiqh dan hakim-hakim. Tidak mengherankan jika salah satu karyanya yang sangat terkenal, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, merupakan karyanya dalam bidang fiqh. Buku ini merupakan suatu studi perbandingan hukum Islam, di mana di dalamnya diuraikan pendapat Ibnu Rusyd dengan mengemukakan pendapat-pendapat imam-imam fiqh.

Dia juga sebagai seorang dokter dan astronomer. Tetapi, posisi ini kurang terkenal dibanding dengan reputasinya sebagai filsuf. Dia dianggap sebagai salah satu dokter terbesar di zamannya. Menurut Sarton[3] dia adalah orang pertama yang menerangkan fungsi retina dan orang pertama yang menjelaskan

---

[3] G. Sarton, *Introduction of the History of Science*, vol. II, (Baltimore, 1931), hlm. 356.

bahwa serangan cacar pertama akan membuat kekebalan berikutnya pada orang yang bersangkutan.

Sebagai seorang penulis masalah obat-obatan, dia menyusun satu ensiklopedi yang berjudul *Kitab al-Kulliyat fi ath-Thibb*. Ensiklopedi tersebut terdiri dari tujuh buku yang berhubungan dengan anatomi, fisiologi, patologi umum, diagnosis, materia medika, kesehatan, dan terapi umum. Ensiklopedi ini diterjemahkan ke dalam bahasa Latin yang kemudian menjadi *tex-book* di berbagai universitas Kristen. Dia juga menulis komentar tentang puisi medis Ibnu Sina, *Arjuzah fi ath-Thibb*. Sebagai penulis masalah astronomi, dia menyiapkan ringkasan *Almagest*-nya Ptolemy dan juga menyusun satu karya tentang gerakan benda-beneda langit dengan judul *Kitab fi al-Harakah al-Aflak*.[4]

Filsafat Ibnu Rusyd merepresentasikan titik kulminasi pemikiran muslim dalam sebuah arah yang sangat esensial, yaitu memahami Aristoteles. Mulai al-Kindi, itu merupakan upaya dari seluruh filsuf muslim untuk memahami sistem pemikiran Aristoles, tetapi kebanyakan di antara mereka tergelincir ke dalam jebakan Neoplatonisme. Para filsuf muslim tersebut mengira berbagai karya para filsuf Neoplatonik sebagai karya Aristoles. Di masa

---

[4] *Ibid.*

Ibnu Rusyd, banyak karya Aristoteles yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan tulisan-tulisan Pseudo-Aristotelian telah dikenali. Perbedaan utama antara Ibnu Sina dengan Ibnu Rusyd adalah bahwa yang terakhir lebih memiliki pemahaman yang jelas dan luas tentang Aristoteles.

Arsitoteles, bagi Ibnu Rusyd, adalah pemikir yang sangat besar, filsuf terbesar yang pernah lahir, yang sama sekali tidak memiliki kesalahan dalam pikiran-pikirannya. Temuan-temuan baru dalam filsafat dan ilmu pengetahuan tidak ada perubahan yang signifikan dan substansial dari apa yang telah dielaborasi oleh Aristoteles. Tentu saja bahwa penilaian terhadap Aristoteles ini bisa jadi salah dalam hal posisinya dalam sejarah pemikiran manusia, tetapi ketika Aristoteles bisa dipahami secara baik, sistemnya akan berkaitan dengan pengetahuan tertinggi yang bisa dicapai oleh manusia.

Ibnu Rusyd sangat mengagumi logika Aristoteles. Ia menyatakan, "Tanpanya, orang tidak bisa bahagia dan sungguh kasihan bahwa Plato dan Socrates telah menyia-nyiakannya."[5] Karena penghormatannya yang sangat tinggi terhadap Aristoteles, Ibnu Rusyd harus membayar sangat mahal. Dia diserang oleh kaum ortodoks karena usahanya untuk menye-

---

[5] Saeed Syaikh, *Studies in Muslim Philosophy*, (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), hlm. 171—172.

jajarkan ajaran Aristoteles dengan Islam. Para teolog merasa bahwa Ibnu Rusyd, dalam rangka untuk merekonsiliasi dogma Islam dengan filsafat Aristoteles, telah menodai ajaran Islam. Mereka sangat murka terhadap Ibnu Rusyd dan menuduhnya telah murtad.

Salah satu akibat dari serangan para teolog terhadap doktrin-doktrin filsafat Ibnu Rusyd adalah pada tahun 1194—1195, Amir Abu Ya'la Yusuf Ya'qub al-Mansur, di Sevila, menyuruh untuk membakar semua tulisan Ibnu Rusyd kecuali beberapa kita yang berisi tentang pengobatan, aritmatika, dan astronomi.[6]

Tuduhan yang paling keji justru datang dari Eropa-Kristen. Ernest Renan, sebagaimana yang dikutip Ahmad, menyatakan bahwa dunia Kristen menuduh Ibnu Rusyd sebagai gembong ateis yang paling besar, musuh agama, dan pembenci nabi-nabi suci. Dituduhkan bahwa ia pernah mengatakan bahwa dunia telah dirusak oleh tiga dajal: Yahudi, Kristen, dan Islam. Ketiga dajal tersebut adalah Musa yang membawa agama kanak-kanak, Isa yang membawa agama tidak rasional, dan Muhammad

---

[6] Rekaman sidang pengadilan yang dilakukan di ibukota Andalusia, Cordova pada tahun 1196, yang akhirnya menjatuhkan putusan hukuman buang dan pembakaran karya-karya filsafat Ibnu Rusyd bisa dibaca dalam Ahmad, *Riwayat Hidup*, hlm. 73—77.

yang membawa agama babi. Ajarannya tidak boleh dipelajari dan buku-bukunya harus dimusnahkan. Para pengikutnya dikejar-kejar, bahkan ada yang dibakar.[7]

Kejadian ini sebetulnya murni faktor politik. Selama masa Ibnu Rusyd, kondisi politik di dunia Islam mengalami penurunan. Ketika berperang melawan Kristen, al-Mansur sangat membutuhkan bantuan para teolog dan ahli fiqh ortodoks. Perlu juga dicatat bahwa Amir al-Mansur ketika di Sevila tidak hanya menyuruh membakar buku-buku Ibnu Rusyd, tetapi juga menuduhnya telah murtad dan membuangnya ke Lucena, dekat Cordova. Tetapi ketika sang Amir kembali ke Maroko pada tahun, dia membebaskan Ibnu Rusyd dari hukuman buang dan mengundangnya ke istana dengan penuh penghormatan pada tahun 1197. Perubahan sikap Amir ini dapat dijelaskan bahwa penduduk Spanyol lebih ortodoks daripada penduduk Berber.

Tetapi, setahun kemudian, ia meninggal dunia. Tepatnya pada tanggal 10 Desember 1198 di kota Marakish, ibukota Maroko. Setahun kemudian sang Khalifah juga meninggal dunia.[8]

---

[7] *Ibid.*, hlm. 79.

[8] Brockelman, *History*, hlm. 211.

B. Agama dan Filsafat: Sebuah Upaya Rekonsiliasi Filosofis

Doktrin utama filsafat Ibnu Rusyd yang membuatnya dicap sebagai murtad berkaitan dengan keabadian dunia, sifat pengetahuan Tuhan, dan kekekalan jiwa manusia dan kebangkitannya.[9] Membaca sekilas tentang Ibnu Rusyd memang bisa memberi kesan bahwa dia murtad dalam hubungannya dengan masalah-masalah tersebut, tetapi penelaahan yang serius akan membuat orang sadar bahwa dia sama sekali tidak menolak ajaran Islam. Dia hanya menginterpretasikannya dan menjelaskannya dengan caranya sehingga bisa sesuai dengan filsafat.

Terhadap doktrin keabadian dunia, dia tidak menolak prinsip penciptaan (*creation*), tetapi hanya menawarkan satu penjelasan yang berbeda dari penjelasan para teolog. Ibnu Rusyd memang mengakui bahwa dunia itu abadi, tetapi pada saat yang sama membuat pembedaan yang sangat penting antara keabadian Tuhan dengan keabadian dunia. Ada dua macam keabadian: keabadian dengan sebab dan keabadian tanpa sebab. Dunia bersifat abadi karena adanya satu agen kreatif yang membuatnya abadi. Sementara, Tuhan abadi tanpa sebab. Lebih dulunya Tuhan atas manusia tidak terkait

---

[9] *Ibid.*, hlm. 210.

dengan waktu. Keberadaan Tuhan tidak ada kaitannya dengan waktu karena Dia ada dalam keabadian yang tak bisa dihitung dengan skala waktu. Lebih dulunya Tuhan atas dunia ada dalam keberadaan-Nya sebagai sebab yang darinya muncul semua keabadian.[10]

Bagi Ibnu Rusyd, tidak ada *creatio ex nihilio*, tetapi penciptaan adalah proses perubahan dari waktu ke waktu. Menurut pandangan ini, kekuatan kreatif terus-menerus bekerja dalam dunia, menggerakkannya dan menjaganya. Adalah mudah untuk menyatukan pandangan ini dengan konsep evolusi.

Penting juga untuk dinyatakan di sini tentang sanggahan al-Ghazali tentang hukum kausalitas. Al-Ghazali tidak menerima hukum kausalitas dengan dua alasan utama. Pertama, hukum kausalitas bertentangan dengan kekuasaan mutlak Tuhan atas dunia. Korelasi yang dinyatakan sebagai hukum sebab-akibat tidak ditopang oleh pengalaman dan logika. Pengalaman indera hanya memberi pengetahuan tentang rentetan kejadian dan tidak ada alasan apa pun untuk mengatakan bahwa rangkaian temporal suatu kejadian menunjukkan proses sebab-akibat.[11] Tidak ada sebab-akibat karena semuanya

---

[10] Syaikh, *Studies*, hlm. 173.

[11] Alasan al-Ghazali untuk menolak hukum sebab-akibat, terutama yang kedua, juga disuarakan oleh filsuf empirisis-skeptis di era

terjadi berdasarkan takdir Tuhan. Kalau tuhan menghendaki, maka runtutan kejadian yang selama ini dianggap sebagai sebab-akibat bisa tidak terjadi, sebagaimana dalam kejadian-kejadian luar biasa, atau yang biasa disebut dengan mukjizat.

Ibnu Rusyd menyanggah tuduhan al-Ghazali tersebut dengan menyatakan bahwa tujuan al-Ghazali untuk memutlakkan kekuasaan Tuhan dengan cara menghapus hukum sebab-akibat justru kontraproduktif. Penolakan hukum sebab-akibat akan menghancurkan seluruh basis untuk mengarahkan seluruh proses kejadian di alam kepada Tuhan. Al-Ghazali secara tidak sadar telah menghancurkan satu-satunya dasar logis di atas mana kekuasaan Tuhan terhadap alam bersandar.

Penanggalan itu sama-sama membahayakan filsafat, ilmu, dan juga teologi. Jika segala sesuatu tejadi secara kebetulan dan tergantung pada keputusan Tuhan yang tidak dapat diduga, maka tidak ada pola rasional yang dapat kita amati dalam ciptaan. Ini juga berarti menghancurkan konsep Tuhan

---

modern, David Hume, dengan logika yang sama. Sejauh pengetahuan hanya disandarkan pada persepsi indriawi, maka hukum sebab-akibat harus ditolak karena hukum tersebut sematamata diturunkan dari persepsi indriawi. Sementara pandangan mata tidak memberi informasi apa pun kecuali rentetan kejadian. Lalu, dari mana hukum sebab-akibat tersebut disimpulkan? Tentang argumentasi Hume ini, lihat Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2,* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 54—55.

sebagai pencipta alam dan pengatur yang Maha Bijaksana. Dari sudut ini, maka tidak ada jalan lagi untuk membuktikan eksistensi Tuhan dari sudut pandang keindahan dan keteraturan yang kita saksikan di dunia ini atau untuk menolak argumen kaum materialis yang menunjuk semua kejadian di dunia ini kepada kekuatan-kekuatan kebetulan yang buta. Tesis ini jelas membahayakan, baik bagi filsafat maupun Al-Qur'an yang telah menyatakan dengan tegas dunia sebagai sebagai karya Tuhan yang sempurna.[12]

Sementara yang berhubungan dengan pengetahuan Tuhan, Ibnu Rusyd tampak mengikuti pandangan para filsuf bahwa Tuhan hanya mengetahui keberadaanya sendiri. Bagi filsuf, pandangan ini merupakan keniscayaan agar Tuhan tetap terjaga keesaan-Nya karena jika Dia mengetahui keragaman segala sesuatu, Dia berarti juga memiliki keragaman dalam diri-Nya. Jalan pikiran ini akhirnya meletakkan Tuhan untuk semata-mata berada dalam diri-Nya sendiri dan tidak ada yang lain.

Sebagai seorang Aristotelian sejati, Ibnu Rusyd mengikuti pandangan "gurunya" tersebut. Arsitoteles berpendapat bahwa sat-satunya objek yang cocok bagi pengetahuan Tuhan adalah esensi

---

[12] Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, Mulyadhi Kartanegara (*penerj.*), (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987), hlm. 393—394.

Ilahi sendiri. Pendapat ini dimunculkan karena hasrat untuk menyucikan (*tanzih*) Tuhan dari sifat cela dan kesemantaraan yang menjadi konsekuensi dari pengetahuan tentang hal-hal yang partikular. Ibnu Rusyd mengikuti argumen ini dengan berusaha "menyelamatkan" Tuhan dari sifat ketidaktahuan sebagai yang secara implisit terkandung dalam pandangan Aristoteles tersebut. Ibnu Rusyd menyatakan bahwa dalam mengetahui Dirinya sendiri, Tuhan mengetahui segala sesuatu yang ada berdasarkan Wujud itu yang merupakan sebab bagi eksistensi segala sesuatu. Dengan begitu, Wujud Pertama mengetahui segala wujud partikular melalui Dirinya sendiri.[13]

Filsafat Ibnu Rusyd memiliki elastisitas yang tinggi. Ia menyatakan bahwa Tuhan dalam mengetahui esensi diri-Nya sendiri mengetahui segala sesuatu yang ada di dunia karena pada akhirnya Dia adalah sumber dan landasan utama dari segala sesuatu. Pengetahuan Tuhan tidak seperti pengetahuan manusia. Jadi, kalau al-Ghazali menyerang para filsuf dengan mengatakan bahwa mereka tidak mengakui pengetahuan Tuhan terhadap yang partikular, bagi Ibnu Rusyd, al-Ghazali tidak memahami filsafat karena yang tidak diakui oleh para filsuf

---

[13] *Ibid.*, hlm. 392—393.

adalah penyamaan pengetahuan Tuhan dengan manusia.

Pengetahuan Tuhan lebih tinggi dari apa yang bisa kita bayangkan. Pengetahuan Tuhan tidak sama dengan pengetahuan manusia karena Tuhanlah yang memberi pengetahuan kepada manusia. Lebih dari itu, pengetahuan Tuhan tidak diturunkan dari sesuatu, tetapi sesuatu itu ada karena pengetahuan Tuhan. Tindakan penciptaan dan pengetahuan Tuhan adalah sama dalam arti bahwa pengetahuan Tuhan menjadi sebab sesuatu itu menjadi ada. Ibnu Rusyd sama sekali tidak menyatakan bahwa Tuhan hanya mengetahui yang universal. Bagi Ibnu Rusyd, kita tidak bisa membuat pembedaan antara partikular dan universal terkait dengan pengetahuan Tuhan. Distingsi ini hanya bisa digunakan untuk manusia, bukan untuk Tuhan. Pengetahuan Tuhan tidak dapat dikatakan partikular atau universal. Oleh karena itu, tuduhan para teolog bahwa ajaran Ibnu Rusyd telah mengingkari kemahakuasaan kalau Tuhan hanya mengetahui yang universal, sama sekali tidak menemukan dasarnya.

Berdasarkan alasan di atas, maka tesis Ibnu Sina yang menyatakan bahwa Tuhan hanya memiliki pengetahuan universal harus ditolak dengan alasan bahwa universal dan partikular hanyalah kategori-kategori pengetahuan manusia, bukan kategori

pengetahuan Tuhan. Sebenarnya, modus pengetahuan Tuhan tidak dapat diketahui kecuali oleh Tuhan itu sendiri.[14]

Ibnu Rusyd juga dituduh mengingkari kekekalan jiwa manusia secara perorangan karena jiwa manusia perorangan setelah mati, menurutnya, kembali pada jiwa universal. Tetapi sesungguhnya ada kesalahpahaman terhadap Ibnu Rusyd dalam masalah ini. Kesalahpahaman ini bermula dari pemahaman para skolastik Kristen yang memang bermaksud untuk membuang Averroisme dari Kekristenan. Tidak mengherankan jika bahkan de Boer sendiri menyatakan bahwa tidak ada jiwa manusia individual setelah mati dalam sistem filsafat Ibnu Rusyd.[15]

Apa yang dituduhkan terhadap Ibnu Rusyd tentang masalah jiwa sebetulnya adalah pandangannya tentang intelek atau akal. Jiwa dibedakan dengan intelek tidak hanya dalam filsafat Ibnu Rusyd, tetapi juga dalam ajaran-ajaran filsuf muslim lain. Intelek dalam diri manusia merupakan daya yang dengannya manusia mengetahui kebenaran abadi tanpa melalui perantaraan indera, misalnya, aksioma matematika, hukum-hukum dasar kebenaran,

---

[14] *Ibid.*, hlm. 391.

[15] T.J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*. Edward R. Jones B.D. (*penerj.*), (New York: Dover Publication, Inc, t.t.), hlm. 196.

nilai-nilai ultima, dan sebagainya. Semua ini datang dari akal universal, yaitu intelek aktif yang merupakan sumber utama dari pengetahuan manusia tersebut. Selama ia terikat dengan tubuh, intelek manusia merasa tersiksa karena berpisah dengan intelek aktif, tetapi setelah kematian tubuh, keberadaannya larut, ia kembali lagi pada intelek aktif untuk hidup di sana dalam keabadian bersama dengan intelek-intelek lain. Jadi, keabadian intelek tidak bersifat individual tetapi kolektif. Keabadiannya bukanlah keabadian personal, melainkan keabadian bersama. Secara jelas, Ibnu Rusyd kembali pada tesis Aristotelian yang menyatakan bahwa unsur intelektual dalam tidak bersifat jasmani sehingga ia dapat terus hidup setelah matinya raga jasmani.[16]

Ini tidak ada kaitannya dengan jiwa manusia. Jiwa menurut Ibnu Rusyd adalah daya dorong, lebih sebagai *elan vital* (daya hidup), yang membuat manusia bisa hidup dan menyebabkan bertumbuhnya organ tubuh. Ia semacam energi yang memberi kehidupan pada materi.[17] Ia tidak bebas dari materi

---

[16] Fakhry, *Sejarah*, hlm. 394—395.

[17] Dengan merujuk kepada Carra de Vaux, Saeed Syaikh menjelaskan bahwa vitalisme Ibnu Ruhd ini terlihat dari argumennya tentang keabadian jiwa. Jiwa membentuk tubuh dan karena itu, ia sama sekali tidak terikat dengan tubuh. Kita tidak dapat menghancurkan jiwa dengan menghancurkan tubuh (Syaikh, *Studies*, hlm. 176).

seperti intelek, sebaliknya, sangat terikat dengannya. Tetapi ia independen dari tubuh dan dapat dianggap bahwa jiwa sebagai bentuk (*form*) terlepas dari tubuh. Ia sangat berkaitan dengan materi, tetapi secara konseptual dapat diabstraksikan darinya secara independen sehingga dapat dipahami sendiri. Jadi, jiwa bersifat independen dari tubuh yang akan melanjutkan kehidupannya setelah kematian tubuh dalam kapasitas individual. Ibnu Rusyd juga menambahkan bahwa bukti keabadian jiwa manusia tidak dapat semata-mata disimpulkan melalui argumen filosofis.[18]

Keyakinan Ibnu Rusyd terhadap keabadian jiwa personal dijelaskan dalam pandangannya yang berkaitan dengan sifat kebangkitan tubuh. Dia menganggap bahwa keabadian seseorang secara keseluruhan adalah tidak mungkin. Problem ini sesungguhnya tidak hanya menjadi pandangan Ibnu Rusyd. Adalah masalah lain jika para teolog menuduhnya telah murtad dan tidak mengakui kebangkitan tubuh. Dia bukannya menolak, melainkan

---

[18] Dalam masalah keabadian jiwa, pandangan Ibnu Rusyd memang tidak jelas. Bertrand Russel menjelaskan sebagai berikut, "...*he seems to have adhered closely to Aristotle, maintaining that the soul is not immortal, but intellect (nous) is. This, however, does not secure personal immortality, since intellect is one and the same when manifested in different persons.*" Bertrand Russel, *History of western Philosophy*, (London: Routledge, 1991), hlm. 419.

hanya memberi interpretasi dan penjelasan atas dogma tersebut secara berbeda dari sudut pandang teolog. Tubuh yang akan kita miliki pada hari kebangkitan, menurutnya, tidak sama dengan dengan tubuh kita saat ini karena apa yang telah musnah tidak terlahir kembali dengan identitas yang sama. Dia dapat muncul menjadi sesuatu yang lebih baik. Kehidupan setelah kematian tidak semata-mata abadi, tetapi merupakan sebuah pertumbuhan dan perkembangan yang terus-menerus dan merupakan kelanjutan dari kehidupan saat ini. Begitu juga dengan jiwa, ia tumbuh dari satu level ke level sehingga tubuh juga akan tumbuh dengan atribut yang baru. Kehidupan setelah mati akan menjadi kehidupan yang lebih tinggi daripada saat ini. Tubuh menjadi lebih sempurna daripada bentuknya saat ini di dunia. Bagaimana pastinya bentuk tubuh yang lebih sempurna dari tubuh saat ini, tidak ada seorang pun yang bisa menduga. Dia sangat hati-hati untuk menghindari mitos puitis (*mythpoetic*) tentang kehidupan setelah mati dan menolak eskatologi populer yang hanya bersifat imajinatif.

Karena Ibnu Rusyd banyak diserang oleh kalangan ortodoks pada saat hidupnya, maka adalah perlu untuk menilai posisinya secara jelas berkaitan dengan masalah hubungan antara agama dan filsafat. Dia menjelaskan tentang pandangan-pandangan

filsafatnya secara substansial dalam dua karyanya: *Fashl al-Maqal wa Taqrir Ma bain asy-Syari'ah wa al-Hikmah min al-Ittishal* (Wacana tentang Hubungan antara Agama dan Filsafat) dan *Kitab al-Kasyf 'an Manahij al-Adillah fi Aqa'id al-Millah* (Sebuah Penjelasan tentang Metode Argumen dalam Masalah Doktrin Agama). Prinsip utamanya adalah bahwa filsafat harus besesuaian dengan agama.[19] Ini adalah fakta tentang keyakinan dan harapan yang didambakan oleh semua filsuf muslim. Ibnu Rusyd percaya bahwa filsafat yang mentah mungkin akan memalingkan manusia pada ateisme, tetapi penelaahan yang mendalam terhadap filsafat akan membuat manusia memiliki pemahaman yang lebih baik tentang agama. Tetapi, satu yang yang jelas adalah bahwa Ibnu Rusyd meyakini bahwa keberadaan Tuhan dapat dibuktikan semata-mata oleh akal, tanpa membutuhkan wahyu.[20]

Ibnu Rusyd adalah orang pertama yang memperkenalkan tentang dua kebenaran atau dua wahyu: wahyu filosofis dan wahyu keagamaan, yang keduanya akan bertemu dalam analisis akhir. Nabi, dalam rangka untuk mendidik umat, menggunakan alegori, parabel, dan metafor, sedang filsuf meng-

---

[19] C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World,* (London: Routledge, 1991), hlm. 79.

[20] Russel, *History*, hlm. 419.

eskpresikan kebenaran dalam bahasa yang lebih tinggi dan tidak bersifat materiil. Dengan kata lain, Ibnu Rusyd menganggap bahwa ...*religion as containing philosophical truth in alegorical form.*[21]

Ibnu Rusyd sepenuhnya percaya pada kebenaran Al-Qur'an, tetapi dia juga meyakini akan kesatuan kebenaran. Keyakinan ini tidak hanya mengharuskan tersedianya metodologis untuk melakukan takwil atas Kitab Suci, tetapi juga pengakuan tidak langsung bahwa adanya kesamaan antara filsafat dan kitab suci, akal dan wahyu, sebagai dua sumber kebenaran yang tidak bisa keliru. Kesimpulan tersebut diambil dari dari dua hal: pengakuan Al-Qur'an sendiri bahwa ada ayat-ayat *muhkam* (tegas) dan ayat-ayat *mutasyabbih* (ambigu); dan kedua, tidak adanya seorang pun yang boleh menentukan kebenaran doktrin agama. Yang pertama menjelaskan bahwa ada ayat-ayat Al-Qur'an yang tidak bisa diketahui maknanya secara langsung, sedang yang kedua mengharuskan adanya orang-orang yang memiliki keilmuan tertentu untuk memutuskan pertentangan doktrinal.[22]

Alasan yang digunakan Ibnu Rusyd untuk menyokong pendapat di atas pun dia ambil dari salah

---

[21] *Ibid.*

[22] Fakhry, *Sejarah*, hlm. 383.

satu ayat Al-Qur'an (3:5) yang menyatakan, "...beberapa ayatnya ada yang *muhkam*...dan lainnya *mutasyabbih*, dan bahwa hanya Tuhan dan orang-orang yang mendalam ilmunya yang mengetahui takwilnya".[23]

Dengan memperhatikan karakter bahasa kitab suci, pembedaan harus dibuat antara pengertian literal dan pengertian alegoris. Jika ada ajaran Al-Qur'an yang terlihat bertentangan dengan filsafat, kita bisa menduga bahwa ayat tersebut memiliki pengertian selain makna literalnya dan kita harus mencari makna yang lebih dalam dan murni, yaitu dengan cara *takwil*.

Pikiran yang sederhana dalam memahami ayat "Tuhan bersemayam di *'arsy*" cukup dengan makna literalnya dengan memahami bahwa Tuhan ada di langit. Orang terpelajar yang memahami bahwa Tuhan tidak dapat direpresentasikan sebagai entitas fisik dalam sebuah ruang akan menafsirkan ayat ini secara berbeda, yaitu bahwa Tuhan lebih tinggi dari alam dan manusia. Mereka meyakini bahwa

---

[23] Ada perselisihan antara para teolog (dan mufassir konvensional) dengan para filsuf (mufassir yang menggunakan rasio/*ra'y*) tentang *waqaf* ayat ini. Bagi para teolog dan mufassir konvensional (*bi ar-riwâyah*), ayat ini berbunyi, "...hanya Tuhan yang mengetahui takwilnya". Sedang klausa "dan orang-orang yang mendalam ilmunya (*wa ar-râsikhûn fî al-'ilm*)" merupakan ayat selanjutnya.

Tuhan ada di mana-mana dan tidak hanya di *'arsy*. Tetapi jika kemahahadiran Tuhan dipahami dalam pengertian keruangan, pemahaman kaum terpelajar ini juga akan menyebabkan kesalahpahaman lagi. Bagi Ibnu Rusyd, filsuf menafsirkan ayat "Tuhan bersemayam di *'arsy*" dengan mengartikan bahwa Tuhan tidak bertempat tetapi di dalam diri-Nya mengekspresikan sifat Tuhan yang murni spiritual lebih dari yang lain-lain. Alih-alih "Tuhan bersemayam di *'arsy*", filsuf lebih suka mengatakan bahwa "*'arsy* ada dalam Tuhan". Jadi, adalah lebih tepat dikatakan bahwa ruang ada dalam Tuhan daripada mengatakan Tuhan ada di dalam ruang.[24]

Statemen seperti ini murni perkataan filosofis yang bagi kebanyakan orang lebih membingungkan daripada mencerahkan dan mengarahkan. Oleh karena itu, filsuf tidak mengkomunikasikan interpretasinya atas dogma terhadap khalayak. Ibnu Rusyd sendiri menyatakan bahwa dogma agama dijelaskan kepada masyarakat umum secara beragam sesuai dengan level intelektualnya.

Masalah kebangkitan, misalnya, merupakan masalah yang tidak kalah rumit. Sejauh gambaran indriawi dari kebangkitan manusia setelah mati bertujuan untuk meninggikan derajat moral dan

---

[24] Syaikh, *Studies*, hlm. 178—179.

spiritual, para filsuf dapat menerima dengan senang hati. Tetapi, para filsuf memiliki maknanya sendiri yang harus bisa diterima oleh visi filosofisnya.

Ini berarti sebuah pengakuan bahwa masyarakat luas pada umumnya hanya mampu memahami bahasa piktorial berupa gambaran-gambaran indriawi. Implikasi berikutnya adalah sekalipun keserasian antara filsafat dengan agama penting, namun agama memiliki jangkauan yang lebih luas daripada filsafat. Agama berurusan dengan semua manusia, sementara filsafat hanya dengan sekelompok kecil manusia (filsuf). Karena itu, Al-Qur'an harus memuat semua kepentingan level pemahaman manusia.[25]

Dia membagi manusia ke dalam tiga tingkatan. Yang pertama dan terbesar adalah manusia yang mengembangkan kesalehan dan keimanannya terhadap dogma agama dari mendengarkan perkataan pengkhutbah. Mereka lebih mudah menerima pemahaman dengan cara khotbah. Ini adalah kelas kaum ortodoks yang tidak terpelajar (*unsophisticated ortodox*). Kelas kedua berisi orang-orang yang memahami agama sebagian berdasarkan atas penalaran tetapi dengan penerimaan yang tidak kritis terhadap premis-premis logika. Ini adalah kelas

[25] Fakhry, *Sejarah*, hlm. 389—390.

para teolog. Ketiga adalah kelas sebagian kecil manusia. Ini berisi orang-orang yang memahami agama secara rasional. Keyakinan mereka didasarkan atas bukti-bukti yang disimpulkan dari premis-premis yang telah teruji dan kokoh. Ini adalah para filsuf di mana pemahaman keagamaan mencapai perkembangan yang sangat tinggi.

Kitab suci yang diturunkan Tuhan untuk semua lapisan manusia menggunakan tiga macam pembuktian sebagai tingkat keilmuan manusia. Namun, masing-masing mencapai tingkat kebenaran yang sesuai dengannya dan yang dibutuhkan oleh keselamatannya. Menurut Ibnu Rusyd, ini justru memperlihatkan kebijaksanaan Tuhan bahwa di dalam Al-Qur'an ia telah menunjukkan ajaran-ajaran-Nya kepada tiap-tiap kelompok menurut kadar pemahaman mereka masing-masing. Ibnu Rusyd berulang kali menyatakan bahwa orang awam (kelompok pertama) harus mengambil pernyataan kitab suci menurut arti literalnya. Mereka dilarang melakukan *takwil*.[26] Adalah wajib bagi orang kebanyakan untuk tetap dalam makna literal.[27] Untuk mengejar makna yang benar adalah tugas orang-orang yang terpelajar.

---

26 Fakhry, *Sejarah*, hlm. 385.

27 Russel, *History*, hlm. 80.

Jalan keluar yang diajukan Ibnu Rusyd di atas sebetulnya harus dipahami dalam konteks perseteruan antara filsafat dengan dogma agama saat itu. Perang dialektik antara para teolog dengan kaum filsuf yang sering kali terjadi betul-betul mengancam filsafat di dunia Islam dan membawa ke gerbang kebangkrutannya sejak serangan al-Ghazali melalui buku *Tahafut al-Falasifah*. Oleh karena itu, penyelamatan filsafat hanya mungkin dicapai jika bisa dibuktikan bahwa tidak da pertentangan yang substansial antara filsafat dengan agama. Kitab suci yang ditakwilkan dengan tepat benar-benar serasi dengan filsafat yang dipahami sebagaimana mestinya. Ibnu Rusyd sendiri melakukan upaya ini dengan kekuatan visi yang luar biasa dalam buku *Tahafut at-Tahafut*.

Pandangan bahwa level interpretasi terhadap ajaran agama sesuai dengan level intelektual masyarakat menunjukkan ketajaman visi psikologis Ibnu Rusyd.[28] Akan tetapi, ini ditolak oleh kalangan teolog dengan menuduhnya sebagai orang yang sombong. Kebenaran ganda (*double-faced truth*), satu untuk kaum ortodoks dan satu lagi untuk kaum filsuf, adalah suatu pandangan yang tidak fair. Tetapi, apa pun adanya, Ibnu Rusyd tidak pernah

---

[28] Ada ungkapan yang sangat terkenal di kalangan muslim terpelajar, baik filsuf maupun teolog, "*Khâtib an-nâs bi qadr 'uqûlihim*" (Bicaralah kepada manusia sesuai dengan tingkat pemahaman mereka).

meragukan kebenaran agamanya. Rosenthal menyatakan, *"Ibnu Rusy was a Muslim first and a disciple of Plato, Aristoteles and their commentators second."*[29] Dia hanya ingin mengatakan secara jujur pandangannya bahwa kebenaran yang sama dapat dipresentasikan dalam bentuk yang beragam.

Kedalaman visi dan filsafatnya membuatnya mampu menyatukan berbagai doktrin yang terlihat bertentangan dengan cara yang lentur. Interpretasi yang sempit terhadap teori *twofold truth* (kebenaran ganda) secara terang-terangan ditolaknya. Dan, teori yang sering kali diatribusikan ke Ibnu Rusyd ini sebenarnya tidak semata-mata miliknya, tetapi hampir menjadi prinsip kebenaran para filsuf muslim, atau bahkan setiap muslim terpelajar dalam arti yang sama dengan statemen, "Berbicaralah kepada manusia sesuai dengan tingkat pemahamannya."

[29] *Ibid.*, hlm. 180.

DAFTAR PUSTAKA

Affandi, Khozin. 1998. *Diktat Filsafat Ilmu.* Surabaya: Penerbitan IAIN Sunan Ampel.

Affifi, –A.E. 1995. *Filsafat Mistis Ibn Arabi.* Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman (*penerj.*). Jakarta: Gaya Media Pratama.

Ahmad Amin (*ed.*). 1996. *Hayy bin Yaqzhan li Ibn Sina wa Ibn Tufayl wa Suhrawardy.* Kairo: Dar al-Ma'arif.

Ahmad, Manzhoor. 1995. "Metafisika Persia dan Iqbal". Dalam M. Iqbal. *Metafisika Persia: Suatu Sumbangan untuk Sejarah Filsafat Islam.* Joebaar Ayoeb (*penerj.*). Bandung: Mizan.

Ahmad, Zainal Abidin. 1975. *Riwayat Hidup Ibn Rusyd (Averroes) Filosuf Islam Terbesar di Barat.* Jakarta: Bulan Bintang.

Al-Ahwani, Ahmad Fuad. 1985. *Al-Kindi Failasuf al-Arab.* Mesir: Al-Matabi al-Hai'at al-Misriah.

Al-Ghazali. Tt. *Al-Munqidh min adh-Dhalal wa ma'a Kimiya as-Sa'adah wa al-Qawa'id al-Asyrata wa al-Adab fi ad-Din.* Libanon: al-Maktabah asy-Sya'biyah.

Ali, Syed Amir. 1995. *The Spirit of Islam: A History of Evolution and Ideals of Islam with a Life of the Prophet.* Delhi: Low Price Publication.

Ar-Razi. 1982. *Rasa'il Falsafiyah.* Lajnah at-Turats al-Araby (*ed.*). Bairut: Dar al-Alaq al-Jadidah.

Atiyeh, George N. 1983. *Al-Kindi: Tokoh Filosof Muslim.* Kasidjo Djojosoewarno (*penerj.*). Bandung: Pustaka Salman.

Azhim, Ali Abdul. 1989. *Epistemologi dan Aksiologi Ilmu Perspektif Al-Qur'an.* Khalilillah Ahmas Hakim (*penerj.*). Bandung: CV. Rosda.

Bagus, Lorens. 1996. *Kamus Filsafat.* Jakarta: Gramedia.

Bakar, Osman. 1997. *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al-Farabi, al-Ghazali, Quthb ad-Din asy-Syirazi.* Purwanto (*penerj.*). Bandung: Mizan.

Beck, H.L. & N.J.G. Kaptein. 1988. *Pandangan Barat terhadap Literatur, Hukum, Filosof, Teologi dan Mistik Tradisi Islam.* Jakarta: INIS.

Bertens, K. 1995. *Ringkasan Sejarah Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius.

Brockelmann, Carl. 1949. *History of the Islamic Peoples.* London: Routledge & Paul Kegan Limited.

Cornman, James W. 1978. "Epistemologi". Dalam *Encyclopeadia Americana.* Robert S. Anderson at.al. (*ed.*). Vol. 10. Danbury, Connecticut: Americana Corporation.

De Boer, T.J. Tt. *The History of Philosophy in Islam.* Edward R. Jones B.D. (penerj.). New York: Dover Publication, Inc.

Sutrisno, Mudji & F. Budi Hardiman. 1992. *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman.* Yogyakarta: Kanisius.

Ewing, A.C. 1962. *The Fundamental Question of Philosophy.* New York: Collier Books.

Fakhry, Majid. 1983. *A History of Islamic Philosophy.* New York: Columbia University Press.

Fakhry, Majid. 1987. *Sejarah Filsafat Islam.* Mulyadhi Kartanegara (*penerj.*). Jakarta: Pustaka Jaya.

Fradkin, Hillel. 1992. "The Political Thought of Ibnu Tufayl". Dalam *The Political Aspect of Islamic Philosophy.* Charles E. Butterworth (*ed.*). Cambridge: Harvard University Press.

Gibb, H.A.R. 1952. *Mohammedanism*. Oxford: Oxford University Press.

Hadi, P. Hardono. 1994. *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius.

Hadiwiyono, Harun. 1995. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. Yogyakarta: Kanisius.

Haque, M. Atiqul. 1998. *Wajah Peradaban: Menelusuri Jejak Pribadi-Pribadi Besar Islam*. Budi Rahmat et. al. (*penerj.*). Bandung: Zaman.

Hidayat, Komaruddin. 1996. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*. Jakarta: Paramadina.

Hitti, Philip K. 1973/ *History of Arab*. London: Macmillan Ltd.

Iverach, James. 1995. "Epistemologi". Dalam *Encyclopaedia of Religion and Ethich*. James Hastings (*ed.*). Vol. 5. New York: Charles Scribner's Sons.

Jahja, Zurkani. 1996. *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Jurnal Filsafat. 1997. 28. Juli. Yogyakarta: Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada Yogyakarta.

Kattsoff, Louis O. 1995. *Pengantar Filsafat*. Soejono Soemargono (*penerj.*). Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.

Koesnoe, Moh. 1997. *Pengantar ke Arah Filsafat Hukum: Suatu Catatan Kuliah*. Surabaya: UBHARA Press.

Lewis, Bernard. 1967. *The Arabs in History*. New York: Harper Torchbooks.

Madjid, Nurcholish (*ed.*). 1884. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

Madkur, Ibrahim. 1976. *Fi al-Falsafah al-Islamiyah: Manhaj wa Tathbiquh, I*. Mesir: Dar al-Ma'arif.

Madkour, Ibrahim. 1996. *Filsafat Islam: Metode dan Penerapannya I*. Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakir (*penerj.*). Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Mustansyir, Rizal. 1997. "Aliran-Aliran Metafisika (Studi Kritis Filsafat Ilmu)". Dalam *Jurnal Filsafat*. 28. Juli. Yogyakarta: Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada Yogyakarta.

Mustafa, H.A. 1997. *Filsafat Islam*. Bandung: Pustaka Setia.

Nafis, Muhammad Wahyuni (*ed.*). 1996. *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam.* Jakarta: Paramadina.

Nasr, Seyyed Hossein. 1970. *Science and Civilizatiob in Islam.* New York: New American Library.

Nasution, Harun. 1973. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam.* Jakarta: Bulan Bintang.

Nasution, Hasyimsyah. 2001. *Filsafat Islam.* Jakarta: Gaya Media Pratama.

Noer, Kautsar Azhari. 1995. *Ibnu al-Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan.* Jakarta: Paramadina.

Poerwantana et.al. 1993. *Seluk Beluk Filsafat Islam.* Bandung: Remaja Rosdakarya.

Pradja, Juhaja S. 1987. *Aliran-Aliran Filsafat dari Rasionalisme Hingga Sekulerisme.* Bandung: Alva Gracia.

Qadir, C.A. 1991. *Philosophy and Science in the Islamic World.* London: Routledge.

Rahman, Fazlur. 1994. *Islam.* Achsin Mohammad (*penerj.*). Bandung: Pustaka.

Rosenthal, E.E. 1952. "Avicenna's Influence on Jewish Thought". Dalam *Avicenna: Scien-*

tist and Philosopher. G.M. Wickens (*ed.*). London: Routledge.

Russel, Bertrand. 1991. *History of Western Philosophy*. London: Routledge.

Sarton, G. 1931. *Introduction of the History of Science*. vol. II. Baltimore.

Syaikh, Saeed. 1994. *Studies in Muslim Philosophy*. Delhi: Adam Publishers & Distributors.

Siddiqi, Bakhtyar Husain. 1995. "Ibnu Tufail". Dalam *A History of Muslim Philosophy*. M.M. Sharif (*ed.*). vol. I. Delhi: Low Price Publication.

Spinoza, Benedict de. 1986. "Ethics". Dalam *Great Books of the Western World*. W. H. White (*penerj.*). Chicago: Encyclopaedia Britanica, Inc.

Syarif, M.M. 1993. *Para Filosof Muslim*. Ilyas Hasan (*penerj.*). Bandung: Mizan.

von Grunebaum, G.E. 1970. *Classical Islam: A History 600-1258*. Kathrine Watson (*penerj.*). London: George Allen and Unwin Ltd.

Watt, W. Montgomery. 1992. *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*. Edinburg: Edinburg University Press.

INDEKS

A

B

C

D

J

K

L

M

BIODATA PENULIS

AHMAD ZAINUL HAMDI lahir di Lamongan, 18 Mei 1972. Demonstrasi dan menjadi tokoh utama demonstran penentang Orde Baru (di Malang) adalah pekerjaan utama dan profesi ketika menjadi mahasiswa di S-1 IAIN Sunan Ampel Malang, sampai ahirnya bakatnya membaca, menulis, dan mengajar ditemukan serta dipupuk di S-2 IAIN Sunan Ampel Surabaya (Konsentrasi Pemikiran Islam). Di samping terus berdialektika di eLSAD Surabaya dan PUSPèK Averroes Malang, sampai sekarang menjadi tenaga pengajar di STAIN Ponorogo untuk mata kuliah *Filsafat Islam* dan *Perkembangan Pemikiran dalam Islam.* Aktivitas lainnya adalah sebagai Direktur meRak (Lingkar Kaji Budaya) Ponorogo, Tim Redaksi Jurnal *Gerbang* eLSAD Surabaya, Kepala Divisi Penelitian dan Kajian P3M (Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat) STAIN Ponorogo, serta Koordinator Bidang Penelitian PSW (Pusat Studi Wanita) STAIN Ponorogo. Selain banyak menulis di jurnal, tentu saja di Jurnal

Gerbang yang ia kelola, karya tulis yang sudah dipublikasikan adalah *Tak Bergeming di Bawah Tatapan Tuhan* (Danar Wijaya, 2000).